المحتويات

استهلال

لم يكن الفشل المدوي لمشروع الإسلام السياسي - الذي تصاعد مدَّه إثر نجاح ثورات العرب في خلع البعض من عُتاة مستبديهم - أمراً غريباً، أو غير مُتوقعٍ أبداً. وبالرغم من أن دعاة المشروع وحاملي راياته قد راحوا يردون هذا الفشل إلى ما لاقاه مشروعهم من تآمر الخصوم، وتواطؤهم ضده، فإنه يلزم التأكيد على أن الأمر يرتبط - في العمق - بعوائق ذاتية تُفشِل المشروع من داخله. وتتمثل هذه العوائق الذاتية في ما أظهره حاملو رايات المشروع من العجز البيِّن عن إعادة التفكير في أصول الإسلام الكبرى (القرآن والشريعة مثلاً) على النحو الذي يجعلها أساساً لقولٍ جديد؛ وبما يسمح للمشروع من اجتراح إجاباتٍ خلاَّقة على أسئلة اللحظة الراهنة. وهكذا فإنهم لم يعرفوا إلا استخدام الإسلام كشعارٍ فارغ يستهدفون به إخضاع الجمهور، واحتكار المجال العام بالكليّة. وغنيٌّ عن البيان أن ذلك الاستخدام قد وصل بالمشروع إلى السلطة؛ ولكنه كان لابد أن يصل به إلى الفشل في إحداث أي تغييرٍ في الواقع يضمن له البقاء فيها. وينشأ ذلك عن حقيقة أن إحداث "التغيير" إنما يستلزم اشتغال فعل "التفكير"؛ وهو ما بدا أن دُعاة المشروع عاجزون عن الوفاء به، على نحوٍ كامل.

وهكذا فإن ثورة العرب، وبصرف النظر عن مأزق مشروع الإسلام السياسي - قد كشفت عن احتياج المسلمين، على العموم، إلى إعادة التفكير في أصول دينهم الكبرى؛ التي هي القرآن والشريعة بالذات، إذا شاؤوا أن يكونوا فاعلين في العالم. وضمن سياق السعي إلى إعادة التفكير في هذه الأصول، فإن التركيز - هنا - سوف ينصبُّ على التمييز بين الدلالات التي تسكنها وتنطوي عليها، وبين التحولات التي طرأت عليها.

ويرتبط ذلك بحقيقة أن الثقافة الإسلامية، على العموم، قد خضعت لضربٍ من التحول الذي بدا أن أصولها الكبرى قد راحت فيه تنتقل من دلالتها الواسعة المنفتحة إلى أخرى أكثر ضيقاً ومحدودية. ولقد كان هذا التحول في بنية الثقافة بمثابة انعكاس لتحولٍ في ممارسة السياسة في الإسلام؛ من ممارسةٍ تتسع للناس إلى أخرى ذات طابع تسلطي. وقد أدى تغييب الأصل السياسي المتعيِّن للتحول في بنية الثقافة الإسلامية، من دلالة منفتحة إلى أخرى مغلقة، إلى النظر إلى ما أنتجه هذا التحول على أنه من قبيل "الدين" الواجب التعبُّد به. وليس من شكٍ في أن ذلك يعني أن ما أنتجته "السياسة" قد راح يتحول إلى "دين"؛ وبما يعنيه ذلك من إدخال ما ليس من الدين فيه. وبالطبع، فإنه لن يكون ممكناً تفكيك هذا الذي جرى إدخاله في الدين، وهو ليس منه، والانفلات من آثاره الخطرة، إلا عبر رده إلى أصله السياسي المُغَيَّب.

ولعل نقطة البدء في هذا التفكيك تنطلق من ضرورة الوعي بما كان للأصول الكبرى (القرآن والشريعة) من دلالات، وما طرأ عليها من تحولات. وهنا فإن القرآن قد تنزَّل بما هو خطابٌ للعباد؛ وبما يعنيه ذلك من دخول الإنسان (وعياً وواقعاً) في تركيبه؛ ولكنه سرعان ما راح يتحول متعالياً من عالم البشر ليصبح صفةً أزليةً لله. وبالطبع فإن هذا التعالي بالقرآن من "خطابٍ للعباد" إلى "صفةٍ لله" كان يعكس تعالياً في عالم السياسة من كونها ممارسة مفتوحة يكون للمحكوم دوراً فيها، إلى حيث تصبح ممارسة مغلقة لا مكان فيها إلا للحاكم/السلطان الذي قيل إن الله يزَع به ما لم يزع بالقرآن. وفي السياق ذاته، فإنه إذا كانت دلالة الشريعة تنصرف - بحسب القرآن - إلى ما يُجمِع عليه أهل الأديان

جميعاً من مبادئ ذات طبيعةٍ إنسانية عامة، فإن هذه الدلالة المنفتحة وغير الإقصائية قد راحت تأفل تدريجياً؛ وعلى النحو الذي انتهت معه الشريعة - تحت ضغوط السياسة أيضاً - إلى أن تصبح ساحة لتكريس التفاوت والتمايز بين بني البشر. ولعل ذلك يعني أن دور السياسة لا يقف عند حد أنها تُدخِل في الدين ما ليس منه، بل إنها تصنع، في الحقيقة، ديناً ضد الدين.

والحق أن القيمة القصوى لهذا الكتاب إنما تتمثل في التنبيه إلى جوهرية امتلاك الوعي بالدلالات المنفتحة وغير الإقصائية، التي تنطوي عليها أصول الإسلام الكبرى، وكذا بالكيفية التي راحت معها تصبح ساحةً لضروبٍ من التحولات التي جرى معها تغييب تلك الدلالات التي حلت محلها - تحت ضغوط السياسة - دلالاتٍ أكثر انغلاقاً وسلطوية.

ويبقى أخيراً وجوب توجيه الشكر للصديق جمال عمر والسيدة شيرين سمير على عونهما الكريم في إخراج هذا الكتاب.



القرآن .. والصراع على المعنى



في ضرورة علاقة جديدة مع القرآن

سوف يجد الجميع، في مصر (من إسلاميين وليبراليين ويساريين وغيرهم) أنفسهم، فى مواجهة حقيقة أن الأنظمة الفكرية التي لطالما التمسوا منها إجاباتهم على ما يطرحه عليهم واقعهم من أسئلة، لم تعد قادرة على تقديم إجابات غير مكرورة على أسئلة اللحظة الراهنة. ومن هنا ما سوف يضطر إليه الكافة في مصر ما بعد مبارك، من لزوم التفكير خارج حدود الأنظمة والأنساق المعرفية التى استقرت على مدى قرون.

فإذ سيجد الداعي إلى الحل الليبرالي نفسه فى مواجهة السؤال: لماذا أخفقت وصفته الليبرالية - التي تلح على ضرورة تقييد السلطة بالمؤسسات والتنظيمات البرلمانية والحزبية - في إخراج مصر من أزمتها، رغم بدء تعاطي هذه الوصفة العلاجية مع إبتداء النصف الثاني من القرن التاسع عشر؟ فإن الداعي إلى الحل الإسلامي سوف يجد نفسه، بدوره، في مواجهة حقيقة أن المنظومة الفقهية المتوارثة عن السلف، لن تكون قادرة على مواجهة تحديات ما بعد الخروج من المواقع التى كان فيها الإسلاميون مجرد معارضين لأنظمة حكم فاسدة (وعلى النحو الذى كان يكفيهم فيها أن يرفعوا راية تقوِّي السلف في مواجهة فساد الحكم، فيحتشد الناس خلفهم)، إلى مواقع السلطة التي عليها أن تجد حلولاً ناجزة لمشكلات بالغة التعقيد والتركيب. وهي مشكلات لا يمكن توقع العثور على إجابات جاهزة لها عند السلف الذين كانوا يعيشون في إطار نظام للعالم يختلف بالكلية عن ذلك الذي يعيش فيه المسلمون اليوم.

فقد كان العالم قبل انبثاق عصر الحداثة (الذي لا يمكن حتى لمن يرفضه أن ينفلت من تحديداته) أقرب ما يكون إلى مجموعة وحدات

حضارية تنغلق كل واحدة منها على نفسها، وتستطيع لذلك أن تعيش بحسب قانونها الخاص. وهكذا عاش السلف إسلامهم بحسب ما يسمح به نظام هذا العالم البسيط. وأما اليوم، فإن العالم قد انفتح على بعضه على النحو الذي أدى إلى تبلور قيم سياسية وحقوقية تقوم على حراستها مؤسسات عالمية لا يقدر أحد على أن يضع نفسه خارج فاعلية تقريراتها الملزمة. وهنا ينبثق السؤال: هل يمكن للمسلم الراهن أن يعيش ضمن ظاهرة هذا العالم المنفتح والمعقد في آنٍ معاً، بما ينتمي إلى نظام عالم بسيط كان بمقدور كل تشكيل حضاري فيه أن ينغلق على نفسه؟

لابد من الوعي بأن فاعلية ما أنتجه وفكّر فيه السلف تقف عند حدود عالمهم. ولسوف يكون من الظلم وعدم الإنصاف استدعاء هذا الذى أنتجوه وفكروا فيه للاشتغال في إطار اللحظة الراهنة؛ لما يؤول إليه ذلك من إظهار قصورها وعدم نجاعتها. وهنا يظهر واضحاً أنه لا شيء يؤدي إلى نسبة القصور إلى ما أنتجه السلف إلا ما يمكن نسبته إلى مسلمي هذه الأيام من الكسل والقصور العقلي الذي يجعلهم يستسهلون حلول السلف الجاهزة، بدلاً من التفكير فى إبداع حلول خلاّقة لمشكلات واقعهم. وللمفارقة، فإنهم إذ يجعلون أنفسهم عبئاً على السلف، على هذا النحو، يجعلون من هؤلاء السلف عبئاً على اللحظة الراهنة. ولعل ذلك يعنى أن وضع السلف يتحدد بكيفية تصور المسلم المعاصر لنفسه. فإذ يجعل هذا المسلم نفسه "عبئاً" على السلف فإنه - وللمفارقة - يجعل هؤلاء السلف "عبئاً" على زمانه، وإذ يرى نفسه قاصراً عن التفكير لنفسه، فإنه ينسب القصور ذاته لما يستعيره من حلول السلف الجاهزة، حين لا تستطيع تلك الحلول أن تتفاعل على نحو إيجابي مع مشكلات اللحظة الراهنة. وإذن فإنه التحديد المتبادل الذي

يحيل فيه تحديد طرف لنفسه على نحو ما، إلى تحديد صورة الآخر في الاتجاه ذاته؛ الأمر الذي يعنى أن جوهر الأزمة يكمن، لا في السلف، بل في طبيعة العلاقة التي يقيمها المسلم المعاصر معهم.

والحق أن المسلم المعاصر لن يكون قادراً على العيش في إنسجام مع عصره، فاعلاً فيه ومساهماً في تشكيله وتحديد صورته، ما لم يعيد النظر في طبيعة علاقته، لا مع السلف فقط، بل –وهو الأهم – مع مصادر الإسلام الكبرى؛ وعلى رأسها القرآن. لابد إذن، من إعادة النظر في علاقة الخضوع غير المسئولة من جانب المسلمين لأنظمة الفكر والمعرفة المتوارثة عن أسلافهم؛ ومنها المنظومة الفقهية بالطبع؛ ليس فقط لأن هذه المنظومة تعكس نوع وطبيعة علاقات القوة السائدة اجتماعياً وتاريخياً على النحو الذي راح يضعها في تناقض مع الروح القرآني في بعض الأحيان، وذلك بحسب ما لاحظ البعض من المفسرين القدماء (كابن كثير)، بل ولأن تلك المنظومة – وهو الأهم – تنبني على نمط من العلاقة مع القرآن يحتاج إلى مراجعة بسبب ما تنتهي إليه تلك العلاقة من إفقار القرآن والوعى معاً.

فعلى الرغم من أن الفضاء كان – ولا يزال – يتسع لضروب من العلاقات الممكنة مع القرآن، فإن علاقة بعينها مع القرآن هي التي سادت واستقرت بين المسلمين، بعد أن تحققت لها الغلبة والسيادة بعد سنوات قليلة من وفاة النبي الكريم؛ وأعني مع إنفجار أحداث الفتنة الكبرى التي تكاد أن تكون اللحظة الأكثر مركزية في تحديد مصائر الإسلام على صعيدي السياسة والثقافة.

فحين طلب معاوية بن أبي سفيان من جنده، الذين تهددتهم الهزيمة ودارت عليهم الدائرة في مواجهتهم مع جيش الإمام "عليّ" - كرَّم الله وجهه - إبان وقعة صفين الشهيرة، أن يرفعوا القرآن على أسنة الرماح، فإنه كان يصوغ نوعاً من العلاقة مع القرآن هو الذى ساد وترسخ للآن؛ وهي العلاقة التي يحضر فيها القرآن بما هو سلطة ناطقة بذاتها، ولا يمكن أن يكون موقف الناس منها إلا محض التكرار والإذعان. وفي كلمة واحدة، فإنه القرآن بما هو سلطة إخضاع.

وبالطبع فإن الإمام "عليّ" قد راح يفضح الخديعة والمكيدة في هذه الحيلة الأموية، وما إنبنى عليها من العلاقة مع القرآن كسلطة ناطقة؛ مؤكداً أن الأمويين ليسوا بأصحاب دين ولا قرآن، وأنهم يحتالون بذلك سعياً إلى تثبيت سلطتهم السياسية. وهكذا فإنه قد مضى يؤكد أن القرآن ليس سلطة تملك لساناً تنطق به؛ بل إن الناس هم الذين ينطقون بلسانهم عنه، ويسعون إلى وضعه كسلطة ناطقة ليخفوا وراءها سلطتهم، ويضفوا عليها قداسته. إن ذلك يعنى أن القرآن يحضر عنده، لا كسلطة تنطق بلسان، وليس للناس إلا الإذعان لهذا الذى تنطق به، كالصم البكم العمي الخرس الذين لا يفقهون، بل كساحة يتفاعلون فوقها مع الوحي الإلهي، وينطقون عنها بما يفهمونه منها بحسب ظروفهم وأحوال زمانهم. وفي كلمة واحدة، فإنه القرآن هنا، لا كسلطة إخضاع، بل بما هو ساحة تفكير وإبداع.

وهكذا فقد أدرك الإمام "عليّ" أنها سلطة الناس تريد أن تخفي نفسها وراء هذا التصور للقرآن كسلطة؛ وبما يعنيه ذلك من أن الناس يتصورون القرآن بحسب ما يريدون لأنفسهم أن يكونوا عليه. فإن أرادوا

لأنفسهم أن يكونوا سلطة لا تملك المساءلة والمحاسبة (وهو ما أراده الأمويون لأنفسهم على أي حال بحسب ما ظهر جلياً مع عبدالملك بن مروان)، فإنهم يتصورون القرآن كسلطة فوق البشر، وليس كموضوع لأفهامهم، وأما إذا تقبَّلوا أن تكون سلطتهم موضوعاً لتقويم الناس ومحاسبتهم (بحسب ما أراد الإمام "عليٌّ" لنفسه فيما يبدو)، فإنهم يتصورون القرآن ساحة لأفهام الناس وتفاعلاتهم. وإذن فإنه التحديد المتبادل، حيث يصوغ الناس صورة القرآن على النحو الذي يخدم ما يريدونه لأنفسهم؛ وبما يعنيه ذلك أيضاً من أن جوهر الأزمة إنما يقوم في نوع العلاقة الراسخة مع القرآن، وليس أبداً في القرآن.

وبالطبع فإنه إذا كانت طريقة "معاوية"، والأمويين على العموم، في تصور القرآن كسلطة إخضاع قد تحققت لها الهيمنة والسيادة، في مواجهة طريقة الإمام "عليّ" التى كان عليها أن تنزوي إلى الهامش مع الهزيمة التراجيدية للرجل في حقل السياسة، فإنه يبدو واضحاً أن المسلمين لن يكونوا قادرين على مواجهة أسئلة وتحديات اللحظة الراهنة، ما لم يعيدوا النظر في ذلك التصور الذي فرضه الأمويون للعلاقة مع القرآن. فإن إعادة النظر تلك، هى التوطئة اللازمة لعلاقة مع القرآن يستعيد معها حضوره كساحة تتفاعل فوقها أفهام البشر مع الوحي الإلهي على نحو أكثر انفتاحاً وحرية. ولعل ذلك وحده هو ما يسمح للقرآن نفسه بالانكشاف عن مكنوناته الثمينة التي يعجز الوعي في حال فقره وخضوعه الراهن عن بلوغها والإمساك بها. وإذن فإن الحاجة ماسة لعلاقة مع القرآن يتحرر فيها "الوعي" من خضوعه من جهة، ويتجاوز فيها القرآن ما انتهى إليه من الترديد والتكرار من جهة أخرى.

ولعلي أقطع، عن يقين، بأن أي سعي إلى صوغ علاقة مع القرآن (وأكرر علاقة جديدة مع القرآن) سيجد نفسه ملزماً بالبدء من الاجتهاد الثمين الذي قدمه الراحل الجميل نصر أبوزيد؛ وهو الاجتهاد الذي يعجز الكثيرون عن الإمساك بجوهره العميق لما يتخبطون فيه من سوء النية ... ناهيك عن سوء الفهم. فتحية إلى روح الرجل، وتثميناً لعمله العظيم الذى لن يمر وقت طويل، إلا ويدرك الكافة، من الإسلاميين وغيرهم، مسيس احتياجهم إليه.

القرآن والصراع على المعنى

يرتبط السعي الدؤوب للكثيرين في مصر إلى تسييد المنظومة المعرفية القديمة (في شتى جوانبها الفقهية والتفسيرية والعقائدية والحديثية وغيرها)؛ بتحويلها إلى مطلق يتجاوز حدود الارتباط بأي شروط تاريخية أو معرفية. وغنيٌّ عن البيان أن هذا التحويل لها إلى أبنية مطلقة إنما يقوم على تصور لما تحمله من المعنى؛ وعلى النحو الذي يكون فيه هذا المعنى من قبيل "المُعطى" الذي يتم تلقّيه جاهزاً، وليس من قبيل "التكوين" التاريخي الذي ينتجه البشر (في تفاعلهم مع النصوص)، على نحو يعكس إمكان تجاوزه والانتقال منه إلى غيره.

وإذا كان تصور المعنى كتكوين ينتجه البشر يقوم على ربطه بالنظام اللغوي للخطاب من جهة، وبكلٍ من حركة الواقع وأفق القارئ من جهة أخرى، فإن تصوره كمُعطى يقوم على إعتباره قصداً لصاحب النص يقوم فيه ثابتاً وجاهزاً؛ وبكيفية يكون معها هبة مخصوصة يعطيها صاحب النص لم يشاء. وبالطبع فإنه إذا كان التصور الأول للمعنى كتكوين ينطوي على تأكيد حركيته وإنفتاحه (بما يتفق مع طبيعة الوجود الإنساني)، فإن تصوره كمُعطى ينطوي على تأكيد انغلاقه والسعي إلى احتكاره. ولكن الأخطر من ذلك هو أن هذا التباين بين تصورين للمعنى إنما يعكس حقيقة أن عالم المعنى هو، في حقيقته، ساحة للتصارع الاجتماعي والسياسي. فإذ يكشف تصور المعنى كتكوين ينتجه البشر عن الدور الفاعل لهم، فإن تصوره كمُعطى يتلقاه البشر جاهزاً يكشف، في المقابل، عن محض خضوعهم واستلابهم. ولعل ذلك يعني أن ما يجادل به الساعون إلى احتلال صدارة المشهد السياسي المصري الراهن من أن معنى القرآن هو مُعطى ثابت جاهز

تلقاه السلف وصاغوه في أنظمة سلوك واعتقاد لابد من تكرارها الآن، لا يجاوز كونه مجرد ستار يخفون وراءه سعيهم لإخضاع الجمهور والسيطرة عليه. وهكذا فإن السعي إلى تثبيت هيمنة السلف كسلطة قابضة على الرأسمال الرمزي للجماعة الذي يتمثل في المعنى الخاص بكتابها الأقدس، ينطوي على القصد إلى تحصين السعي السياسي لجماعة بعينها وراء سلطة هؤلاء السلف. إن ذلك يعني أن السلف لم يكونوا هم الذين اختاروا لأنفسهم أن يكونوا "سلطة" قابضة على الرأسمال الرمزي للجماعة، بل إنه قد جرى وضعهم هكذا، للتخفي السياسي وراءهم.

والغريب حقاً أن هناك من الشواهد الكثيرة ما يدل على أن ممارسة هؤلاء السلف الذين أُريدَ لهم أن يكونوا قابضين على نوعٍ من المعنى المكتمل الثابت والمُتفق عليه للقرآن، لا تشي أبداً باعتقادهم في هذا النوع من المعنى المُعطى للقرآن. ولعل مثالاً لتلك الشواهد يتأتى مما تحتشد به - وبغزارة مُلفتة - موسوعات التفسير والفقه الكبرى مما يمكن إعتباره تأريخاً واسعاً لأفكار وآراء الصحابة والتابعين الذين تتشكَّل منهم النواة الصلبة لجيل السلف. ولعل نظرة على تلك الأفكار والآراء تتبدى عن ضروب من التباين والتعارض الحاصل بين هذا السلف؛ سواء تعلق الأمر بفهم آية أو استنباط حكم أو غيره. وبالطبع فإن الأصل فيما يقوم بينهم من التباين إنما يجد ما يؤسسه في الأفق المعرفي والاجتماعي الذي يؤطر وعيهم، وفيما عرفه واقعهم من تطور؛ وذلك فضلاً عن الطبيعة اللغوية للخطاب القرآني التي تجعل منه ساحة للإضمار والإجمال والإطلاق والتضمين والتعميم؛ بل وأحياناً للسكوت وعدم التصريح، وذلك على النحو الذي اقتضى اجتهاداً بشرياً في إنتاج المعنى، كان لابد أن يتباينوا

فيه بحسب ميولهم وإنتماءاتهم. ولعل وعيهم بأنهم كانوا ينتجون المعنى باجتهاد، ولا يتلقونه جاهزاً كاعتقاد، يتجلى فيما كانوا يختتمون به أقوالهم -أو كتاباتهم - من تعبير "والله أعلم"؛ الذي يكشف عن روح منفتحة لا تعتقد في امتلاكها لكامل العلم، بل إنها تفتح الباب -بما يعكسه هذا التعبير من إقرارها بمحدودية علمها - أمام الآخرين ليضيفوا اجتهاداتهم إلى -أو حتى على أنقاض - إنجازها. وتأتي المفارقة، هنا، من السعي إلى تثبيت الاعتقاد بأن هؤلاء السلف الذين اجتهدوا في إنتاج معنى القرآن، ضمن شروط وعيهم وواقعهم، قد تلقوا المعنى على سبيل الهبة المخصوصة لهم، وأن أحداً بعدهم ليس له إلا أن يقف عند حدود هذا الذي تحصَّلوا عليه في لحظة فريدة، لا سبيل لتكرارها أبداً.

وكمثال على أن المعنى كان ساحة للاختلاف والقول بالرأي بين الصحابة، فإنه يمكن الإشارة إلى ما أورده أبو بكر الجصاص في "أحكام القرآن" من اختلاف الصحابة وقولهم بالرأي في عديد من المسائل المتعلقة بأحكام المواريث. يدهش المرء حين يفاجئه الاختلاف حول آيات الأحكام التي يشيع القول أنها من قبيل ما هو قطعي الدلالة، ولكن ماذا بوسعه أن يفعل والرجل يقول: "وقد اختلف السلف في ميراث الأبوين مع الزوج والزوجة (يعني إذا مات الزوج وترك الزوجة مع أبويه، أو توفيت الزوجة وتركت الزوج مع أبويها)، فقال علي (بن أبي طالب) وعمر (بن الخطاب) وعبدالله (بن مسعود) وعثمان (بن عفان) وزيد (بن ثابت): للزوجة الربع وللأم ثلث ما بقى، وما بقى فللأب، وللزوج النصف وللأم ثلث ما بقى، وما بقى فللأب. وقال ابن عباس للزوج والزوجة ميراثهما، وللأم الثلث كاملاً (من الميراث كله)، وما بقى فللأب. وقال (أي ابن عباس): لا أجد في كتاب الله ثلث ما

بقى". ورغم أن هذا الذي مضى إليه ابن عباس (الذي تنسب إليه الروايات أنه "حبر الأمة، وترجمان القرآن ودليل التأويل") في ضرورة أن تأخذ الأم الثلث كاملاً هو - على قول الجصاص وابن كثير وغيرهما - ما "يدل عليه ظاهر القرآن، لأن الله تعالى يقول: [فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث]"، فإنه يبدو غريباً انعقاد الإجماع من الصحابة والتابعين على غير ما يقول به ظاهر القرآن. والطريف أنه حين أرسل "ابن عباس" إلى "زيد بن ثابت" مستفسراً: "أين تجد ثلث ما بقى في كتاب الله؟"، فإن زيد قد أجابه: "إنما أنت رجل تقول برأيك، وأنا رجل أقول برأيي". وإذا كان للمرء أن يتساءل عن أصل الرأي الذي إنحاز إليه زيد ومعه -على قول ابن كثير - معظم الصحابة والتابعين والفقهاء السبعة والأئمة الأربعة وجمهو العلماء، والذي يقول بما لم يجد له "ابن عباس" أثراً فى كتاب الله، فإنه لن يجد إلا ما تورده المصادر من أنه "التقليد الاجتماعي الأبوي" الذي يرفض أن يكون للأنثى نصيباً من الميراث يربو على نصيب الرجل.

وأخيراً، فحين يسمع المرء ممن يقول أنه مرشحٌ محتملٌ لرئاسة الجمهورية أن دوره هو أن يجعل الدولة تطابق الأحكام الشرعية، فإن له أن يتساءل: وهل سيكون مطلوباً من الدولة أن تتطابق مع أحكام "ابن عباس" أم مع أحكام "زيد بن ثابت"، ولماذا مع أحدهما دون الآخر يا مولانا؟

ولعل المفارقة تتبدى زاعقة حين يلحظ المرء أن الله الذي يتخفى وراءه الساعون إلى إخضاع البشر -وذلك من خلال طردهم من ساحة إنتاج المعنى - سيكون، هو نفسه، الذي يؤشر على جوهرية الحضور الفاعل للبشر فى كل عملية الوحي (إنتاجاً وقراءة).....

هل هى الحساسية مع القرآن
أم مع مجرد فهم بعينه للقرآن؟

إذا كان أحداً لا يجادل فى أن مصر هى أحوج ما تكون، في وضعها الراهن، إلى الحوار، فإنه يلزم أن يكون حواراً منتجاً ينفتح فيه كل فريق من أطراف نخبتها على الآخر، وذلك على النحو الذى تتسع فيه تصورات الواحد منهم للآخر. وعلى هذا فإنه ليس مطلوباً أبداً أن يتمترس كل فريق وراء تصوراته ساعياً إلى فرضها على الآخرين، أو مُصراً عليها تاركاً لهؤلاء الآخرين -حين تعوزه الحجة - حق قبولها أو رفضها؛ حيث الأمر لا يتعلق بتصورات تخص فرداً أو جماعة يتداولونها داخل دائرتهم الخاصة، بل بتصورات يُراد لها أن تصوغ مستقبل وطن لابد أن يتسع لجميع الفرقاء من غير إزاحة أو إقصاء.

ولعل الشرط اللازم لإنتاجية الحوار يتمثل في ضرورة ضبط المفاهيم التي يدور حولها الحوار؛ وذلك عبر المساءلة والوعي النقدي بما تنبني عليه ويؤسس لها من أصول، قد لا تكون حاضرة في أذهان المتحاورين. وإذن فالأمر يتعلق بضرورة التعامل المعرفي مع المفاهيم، بدلاً من التعامل السياسي معها الذي يحيلها من موضوعات للدرس والفهم إلى محض آدوات للتعبئة والحشد؛ وهو التعامل الذي لاينتهي، فحسب، إلى إفقار المفاهيم على نحو كامل، بل ويقود المتحاورين إلى التقاذف والصدام. وليس من الغريب أن يكون ذلك هو ما يغلب على أداء مختلف أطراف النخبة المصرية الحالية؛ وأعنى من حيث لم تعرف، على مدى تاريخها، إلا محض التعاطى السياسي مع المفاهيم، وهو جوهر أزمتها البنيوية الممتدة التي يمكن القول أن نجاحها في الخروج منها، هو السبيل إلى خروج مصر من أزمتها.

وانطلاقاً مما سبق فإن ما مضى إليه أحد أقطاب جماعة الإخوان المسلمين من القول: "لا أعتقد أن أي شخص مسلم يعترض على تطبيق القرآن، والحدود التي شرعها الله بنص القرآن، وأي مسلم لا يعجبه كلام ربنا، (فإن المشكلة تكون) مشكلته هو .... وإن من عنده حساسية من القرآن أو دينه، فليعلن هذا صراحة دون التمسح في الإخوان" إنما يندرج - بما ينطوي عليه من تبسيطية هائلة - في إطار السعي إلى حشد الناس وراء المشروع السياسي للجماعة التى ينتمى إليها الرجل، عبر الترويج لهذا المشروع على أنه "تطبيق القرآن والحدود المنصوص عليها فيه". ولكن القول، في حال التعامل المعرفى معه، يفتح الباب للنقاش حول مسألة بالغة الجوهرية تتعلق بالكيفية التي يؤسس بها الناس علاقتهم مع القرآن والنصوص المقدسة على العموم. وغنيٌّ عن البيان أنه فيما يؤول التعامل السياسي إلى إفقار القرآن على نحو كامل، وذلك من حيث يجري توظيفه، في الأغلب، كقناع لسلطة تمارس القهر والإجبار، فإن التعامل المعرفي معه يفتح الباب أمام إمكانية تصوره كساحة تفاعل وحوار. ولعل ذلك يحيل إلى ضرورة البحث في الطرائق التي سعى المسلمون عبرها إلى تأسيس علاقتهم مع القرآن. وهنا فإنه يلزم العودة إلى اللحظة الأكثر مركزية فى تاريخ الإسلام بأسره، وأعنى بها لحظة "الفتنة" الشهيرة.

فعندما اتجه الصحابي الجليل "عمار بن ياسر" - إبان وقعة صفين - بخطابه إلى بني أميَّة قائلاً: "نحن ضربناكم على تنزيله، واليوم نضربكم على تأويله"، فإنه كان يكشف عن وعي لافت بحقيقة أن الصراع الذى تفجَّر فى تلك الوقعة الأسيفة - التى لعبت الدور الأبرز

فى توجيه ما جرى لاحقاً فى تاريخ الإسلام السياسي والثقافى - هو صراعٌ على فهم القرآن وتأويله، في الجوهر. وإذا كان سؤال الفهم والتأويل هو، على نحو ما، سؤالٌ عن الكيفية التى يؤسس بها الناس علاقاتهم مع النصوص، فإن ذلك يعني أن ما جرى آنذاك كان، في أحد وجوهه، صراعاً على كيفية تأسيس العلاقة مع النص (الذي هو القرآن بالطبع).

وللمفارقة فإن التأمل في مواقف الفريقين المتقاتلين في صفين، يكشف عن كيفيتين متباينتين في تأسيس العلاقة مع النص/القرآن. فإنه إذا كانت واقعة رفع المصاحف على أسنة الرماح تمثل استدعاءاً صريحاً للنص ليلعب دوراً في الصراع السياسي المحتدم، فإن ما تنطوي عليه تلك الواقعة من دلالة الربط بين المصحف والرمح أو السيف، يكشف عن تصور "بني أميَّة" للعلاقة مع النص بما هو قوة إخضاع، تحققوا من أنها أكثر نجاعة من السيف نفسه؛ وذلك من حيث ما تأدت إليه حيلة رفع المصاحف على الرماح من إيقاف حرب لم يفلح السيف وحده في وضع حدٍ لها. وهكذا فإن للمرء أن يتوقع تحوّل النص - مع بني أميَّة بالذات - إلى سلطة، أو - بالأحرى - إلى قناعٍ لسلطة تحتجب خلفه وتمارس تحت رايته أقسى ضروب التسلط والقمع. ويرجع السبب في ذلك إلى أنه إذا كان السيف هو أداة بناء السلطة وحراستها، فإن ما حدث من تعليق النص/القرآن عليه، سوف يجعل منه (أي القرآن) محض امتداد للسيف في تثبيت نفس السلطة وحراستها. وبالطبع فإنه حين يصبح دور النص هو حراسة السلطة، فإن تلك السلطة سوف تكون هى الأحرص - حماية لنفسها - على تحويله، هو نفسه، إلى سلطة؛ وبما يعنيه ذلك من التعالي به عن إمكانية أن يكون موضوعاً للقراءة وطرح الأسئلة، حيث ستصبح عملية طرح الأسئلة على

النص بمثابة مساءلة لسلطة السياسة التي تحتجب خلفه. وهكذا فإنه يتم - ضمن هذا السياق - إلغاء التمييز بين "سلطة السياسة" وبين "سلطة النص"؛ وعلى النحو الذي جعل معاوية يعتبر - في سياق آخر - ما قضى به من توريث سلطته لابنه يزيد، بمثابة القضاء النازل من الله؛ والذي لا راد له أبداً. وليس من شك في أن تحوُّل النص إلى سلطة لابد أن يدخل به إلى دائرة التكرار والجمود، وذلك لاستحالة التعاطي معه، بما هو سلطة، على نحو يسمح بتفجير دلالاته الكامنة الخصبة. وفقط سيصبح النص "أيقونة" يتبرك بها الناس ويتمسحون بها ويتمتمون بمفرداتها، ولكنه سيفقد كل حياته وديناميته.

وإذا كانت تلك الكيفية في العلاقة مع النصوص هي التي تحققت لها الهيمنة والسيادة كاملة في الإسلام، فإن ما صار إليه الإمام علي - في تعليقه على ما قام به بنو أميَّة من رفع المصاحف على أسنة الرماح - من "إن القرآن كتاب مسطور بين دفتين، لا ينطق بلسان، وإنما ينطق عنه الرجال"، إنما يكشف عن كيفية أخرى في تأسيس العلاقة مع النصوص؛ تنبني على الإقرار بدور بالغ المركزية للإنسان فى إنتاج دلالة النص، وبما يترتب على ذلك من ضرورة تصور النص، لا بما هو قوة إخضاع وإجبار، بل بما هو ساحة للتفاعل والسؤال والحوار. ولعل ذلك ينبني على حقيقة أنه إذا كان الإنسان يدخل (وعياً وواقعاً) في تركيب وحي التنزيل (وهو ما يُستفاد، من جهة، من تعدد وتباين لحظات هذا التنزيل بحسب حاجات الواقع ومستوى تطور الوعي، كما يُستفاد، من جهة أخرى، من حقيقة أن القرآن نفسه قد ظل يتنزل وحياً على مدى يقترب من ربع القرن متجاوباً مع أسئلة الوعى والواقع)، فإنه يستحيل تصور هذا الإنساني معزولاً عن فعل الفهم والتأويل.

وبالطبع فإنه كان لابد مع تحوّل مسار السياسة فى الإسلام، مع معاوية، من الخلافة إلى المُلك العضوض المستبد (بما يستلزمه هذا الملك المستبد من الإقصاء الكامل للفاعل الإنسانى)، من إزاحة الكيفية التى أسس بها الإمام عليّ للعلاقة مع القرآن تفاعلاً وحواراً، وبحيث لم تستمر إلا الطريقة الأموية في العلاقة معه تلقياً وتكراراً. ولأن تحصين سلطتهم السياسية كان يقتضي تثبيت طريقتهم في التعاطي مع القرآن تلقياً وتكراراً، فإنهم قد راحوا يراوغون معتبرين التنكر لطريقتهم تلك، بمثابة نوع من الإنكار للقرآن نفسه. وهنا يلزم التأكيد، مرة أخرى، على أن الأمر لا يتعلق أبداً بإنكار القرآن، بل الأمر يتعلق، بالأساس، بإنكار ضرب من العلاقة معه يكون فيها "سلطة" لا تقبل إلا محض الترديد والتكرار، وليست "نقطة بدءٍ" ينطلق منها الإنسان، عبر السؤال والحوار، إلى بناء وعي مطابق بعالمه. وللمفارقة فإن تصور القرآن، على هذا النحو، كسلطة لا يؤول فقط إلى إهدار الوعي الذي لن يكون مسموحاً له، بإزاء تلك السلطة، إلا أن يكرر ويردد، بل وينتهي إلى الإفقار المعرفي الكامل للنص نفسه؛ وذلك من حيث يستحيل عبر الترديد والتكرار الكشف عن كل ما يكتنزه النص من ممكنات خلاَّقة هي أساس حياته الحقة. وإذن فإنه التباين بين موقفين من النص؛ أحدهما يجعله قوة إبداع، والآخر يجعل منه قوة اتباع وإخضاع.

ليس إذن ما فعله قطب الإخوان البارز من استدعاء القرآن لحراسة المشروع السياسي لجماعته، إلا محض امتدادٍ لما فعله الأمويون قبل قرون. وبالطبع فإن عليه أن يدرك أن من يخالفه لا ينكر القرآن، بل ينكر طريقته (السياسوية) في التعامل معه؛ وهي الطريقة التى ينكرها القرآن نفسه للمفارقة.

عن مراوغة الإخوان ومطابقة
الفقه مع الدين والقرآن

احتلت جماعة الإخوان المسلمين موقعاً في صدارة المشهد المصري، على النحو الذى جعل الأفكار التى تروج لها الجماعة - أياً كانت درجة تلفيقيتها وهشاشتها - تحظى باهتمام واسع فى الإعلاميات المقروؤة والمرئية. وهنا يلزم التنويه بما يتبدى من حرص تلك الإعلاميات على أن يكون الإخوان ومحاوروهم (ممن يختلفون مع رؤى الجماعة في الأغلب) من الذين أتاح لهم حدث الثورة أن يكونوا نجوماً زاهرة في سماء مصر والقاهرة. وهكذا احتشد كل ليلة كوكبة من رجال أعمال وأدباء، ومهندسون وأطباء، وأساتذة جامعات وخبراء، لتتلألأ بهم شاشات الفضائيات، حيث ينخرطون في طقوس الرطانة بشعارات لا يقدر بريقها على أن يغطي خواءها. وبالمثل، فإن نجومية هؤلاء لا تغطي - لسوء الحظ - على عجزهم جميعاً عن التصدي للمسائل الكبرى من جهة، وعلى بؤس ما يقدمون من الحجاج، والحجاج المُضاد من جهة أخرى.

إذ رغم ما يبدو من هشاشة الأطروحة التي روج لها دعاة الإخوان عن دولة أو حزب يجدان مرجعيتهما في الديني/الفقهي؛ والتي يؤسسونها على ضروبٍ من التلفيقات الهشة غير المنضبطة، والتى لا تصمد أمام التحليل المعرفي الدقيق، فإن محاوريهم، على الضفة الأخرى، لايقومون بالخطوة اللازمة المتمثلة في تفكيك تلك التلفيقات؛ والوعي النقدي بحدود المفاهيم التي تقوم عليها، بقدر ما ينخرطون في تكرار وترديد الحجج البليدة عن مفارقة الأطروحة الإخوانية لروح ومعايير الدولة المدنية؛ وهو

ما ينتهى - وللمفارقة - إلى إضعاف أطروحة "الدولة المدنية" التى يدافعون عنها، بدلاً من إضعاف الأطروحة الإخوانية.

يتجادل الطرفان حول "الولاية العامة" أو رئاسة الدولة التى يتمسك داعية الإخوان بعدم جوازها للنساء وغير المسلمين. وإذ يعترض عليه محاوره المدنى بأن ذلك من قبيل "التمييز" الذي يتعارض مع روح الدولة المدنية؛ فإن الداعية الإخوانى يرد مطمئناً إلى يقينه الجازم بأن هذا الإقصاء للنساء وغير المسلمين عن الولاية، هو ما إنتهى إليه الإجماع الفقهي. وعند هذه النقطة، فإن المحاور المدني ينقطع غارقاً فى الصمت، أو يظل - في أحسن الأحوال - يغمغم بكلامه المكرور. وإذ يكون الجدل قد انتهى، هكذا، إلى وضع "الدولة المدنية" في مواجهة "الإجماع الفقهي"؛ وعلى النحو الذي يبدوان فيه نقيضان لا يلتقيان، فإنه يبقى أن هذا الوضع سوف ينتهي - للأسف - إلى خسارة المحاور المدني لدعواه على نحو كامل.

إذ ما الذى يعنيه سكوت المحاور المدنى وصمته، أمام ما يستند إليه الداعية الإخواني من "الإجماع الفقهي"؟ إنه يعنى أن نجوميته لم تعصمه من أن يكون كأحد أفراد القطاع الأوسع من الجمهور المتلقي للخطاب، الذى يفهم "القول الفقهي" على أنه "القول الديني/القرآني". فمن المعلوم للكافة أن الجمهور الواسع سوف يستقبل الاحتجاج بالفقه على أنه احتجاج بالدين أو القرآن؛ وبحيث يصبح ما يقوله داعية الإخوان من عدم جواز الولاية العامة للنساء وغير المسلمين، لا قولاً فقهياً، بل قولاً دينياً/قرآنياً. وإذن فإن داعية الإخوان لا يفعل شيءاً؛ بقدر ما يعتمد فقط على الراسخ في وعي الجمهور من المطابقة بين القول الفقهي، والقول الديني/القرآني. إن هذه المطابقة هي التي ستجعل الجمهور ينتهي إلى أن

الاعتراض بالدولة المدنية على الإجماع الفقهي (الديني/القرآني)، إنما يعني أنها دولة معادية للدين؛ وبما يترتب على ذلك من أن داعية "المدنية" قد وضع، بذلك، دولته في مواجهة ريح عاصفة لا تقدر عليها.

لايكون ترسيخ الدعوى المدنية، إذن، بمجرد ترديد مقولاتها والثرثرة بمفردات قاموسها، لعل حفظها واستظهارها يؤدى إلى الإمساك بمدلولها وامتلاكه، بل يكون بتفكيك ما يحول دون إنتاجها في وعي الجمهور المطلوب منه الانحياز لها. وإذا كان قد بدا جلياً أن ما يقوم في وعي الجمهور من مطابقة الفقهى مع الديني، هو ما يؤسس لما يتهدد روح المدنية من التمييز (ضد النساء وغير المسلمين)، فإن الأمر يستلزم تفكيكاً للمنظومة الفقهية، لا يقف -فحسب -عند مجرد استجلاء نوع العلاقة بين الفقهي وبين الديني أو حتى القرآني (وهل هي علاقة مطابقة أم أنها -ولو في بعض الأحيان على الأقل -علاقة تباعد ومفارقة؟)، بل ويتجاوز إلى استقصاء ما تنبني عليه تلك المنظومة من الأسس والأصول المضمرة.

يبدو، إذن، أنه لا سبيل إلى بناء الفكرة "المدنية" إلا عبر التعاطي مع المنظومة الفقهية، وأن ذلك لا يكون بمجرد السكوت والرفض، بل من خلال الوعي النقدي والفهم؛ وذلك على النحو الذى يسمح بزحزحة ما تؤول تلك المنظومة إلى تثبيته في الوعي العام، من قطعيات يتم استثمارها في تحقيق مكاسب سياسية ضيقة. وهنا يلزم التنويه بأنه فيما لا يعني التعاطي مع المنظومة الفقهية بالسكوت والرفض، إلا أن يقف المرء خارجها تاركاً لها المزيد من الرسوخ والتمدُّد، فإن التعاطي معها بالفهم والنقد يتيحان للمرء أن يتموضع داخلها مستوعباً، لا لمجرد ما تنطق به وتعلنه، بل -والأهم -لما تخفيه وتسكت عنه وتضمره، وتكتسب منه

سطوتها الكاملة. ولعل أهم ما يجرى السكوت عنه، ويتم السماح له بالرسوخ في الوعي الجمعي، يتمثل في ما جرت الإشارة إليه، سلفاً، من مطابقة الفقهي مع الديني/القرآني؛ وهي المطابقة التي تصبح المواجهة معها أكثر فاعلية وجدوى إذا ما جرى استدعاء ما يخلخلها من المصادر التراثية المُعتبرة، التي يتعامل معها الكافة بالاحترام والتجلَّة. ومن حسن الحظ أن تفسير "ابن كثير" - الذي يحظى بالقبول والتعظيم بين المسلمين كافة -ينطوي على ما يمكن أن يؤسس، تراثياً، لتلك الخلخلة. ولعله يلزم التنويه بأن "ابن كثير" لا يحضر، هنا، للتخفي وراء سلطته، بقدر ما يحضر كدليل على أن "الإسلاميين" - هم على عكس ما يزعمون - لا يعرفون التراث معرفة حقة، وأن كل ما يرددونه مما يعتبرونه فكراً إسلامياً ليس أكثر من تلفيقات وتراكيب أيديولوجية بالغة الهشاشة والرثاثة.

فالحق أن أي دارس للفقه يعرف، تماماً، أن حركة الواقع الاجتماعي/السياسي، قد أدت إلى تعطيل، وحتى إسقاط أحكام فقهية ثابتة بالقرآن نفسه؛ وذلك بحسب ما أحدثه "عمر بن الخطاب" من التعطيل المؤقت لحد السرقة في عام الرمادة، ثم ما أجراه لاحقاً من إسقاط نهائي للحكم المتعلق بسهم "المؤلفة قلوبهم" بعد أن تغيَّر الوضع السياسي للمسلمين، ثم حدث أخيراً أن رفعت نهائياً كل أحكام الرقيق بعد أن أسقط التطور الإنساني كل منظومة الرق (أحد من يُقال أنهم السلفيون مضى سعيداً إلى إمكان استعادة منظومة الرق بما يصحبها من التمتع بالإماء ومِلك اليمين، حين تصل جماعته إلى حال القوة والتمكين). وإذا كان الواقع الاجتماعي/السياسي قد لعب، هكذا، دوراً في

تحديد ما قد تعطل أو سقط من أحكام الفقه، فإنه لا سبيل إلا إلى اعتبار الدور ذاته في تحديد وتوجيه الكثير من الأحكام القائمة التي تشتمل عليها المنظومة الفقهية؛ والتي يسعى البعض - الآن - إلى تفعيلها. وبالطبع فإن ذلك يؤشر على كون الحكم الفقهي ليس تنزيلاً منغلقاً جامداً على واقع هلامي سيَّال يتحدد بالحكم من جانب واحد، بقدر ما هو تنزيل منفتح ومرن على واقع يمتلك نظامه الاجتماعي/السياسي الذي يمارس نوعاً من التوجيه والتحديد لذلك الحكم. وهكذا تكون المنظومة الفقهية هي نتاج العلاقة بين "التنزيل" و"الواقع"؛ وذلك على النحو الذى يتسع فيه الواقع للتنزيل، في الوقت نفسه الذي تتحدد فيه عملية امتثال وفهم هذا التنزيل بما يسود الواقع من أنظمة (اجتماعية وسياسية ومعرفية وغيرها). وإذن فالعلاقة بين التنزيل والواقع لا تمضي أبداً في اتجاه واحد، بقدر ما تمضى في الاتجاهين من الواحد إلى الآخر. وليس من شك في أن كون الحكم الفقهي هو، هكذا، نتاج العلاقة بين "الديني/القرآني" وبين "الواقع" الاجتماعى/السياسي، إنما يؤول إلى استحالة تفسيره عبر رده إلى الديني/القرآنى، ومطابقته معه وحده.

والحق أن دور الواقع الاجتماعي/السياسي في بناء وتحديد الحكم الفقهي، يبلغ أحياناً حد وضع ذلك الحكم الفقهي في مواجهة صريحة مع ما لا يمكن الشك في أنه من قبيل المبدأ القرآني غير القابل للإنكار. ولعل مثالاً على تلك المواجهة الصريحة بين الفقهي والقرآني يتجلى فيما لاحظه "ابن كثير" عند تفسيره لقوله تعالى: "يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكرٍ وأنثى، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، إن الله عليم خبير" (الحجرات: ١٣)، من أن

مبدأ "التسوية فى الإنسانية" الذي تحمله الآية، يتعارض مع مبدأ "التراتبية الاجتماعية" الذي يقوم عليه ما يشترطه الفقه من الكفاءة فى النكاح. يقول إبن كثير: "ولهذا قال تعالى بعد النهي عن الغيبة واحتقار بعض الناس بعضاً، منبهاً على تساويهم فى البشرية (يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكرٍ وأنثى، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا)......، وقد استدل بهذه الآية الكريمة وهذه الأحاديث الشريفة (التى أوردها ابن كثير)، من ذهب من العلماء إلى أن الكفاءة فى النكاح لا تُشتَرط، ولا يُشترط سوى الدين لقوله تعالى (إن أكرمكم عند الله أتقاكم)، وذهب الآخرون (من العلماء الذين يشترطون الكفاءة فى النكاح) إلى أدلة أخرى مذكورة فى كتب الفقه". وهكذا فقد قرأ البعض فى الآية تنبيهاً على مبدأ "تساوى الناس فى الإنسانية"، وراحوا يعارضون بين هذا المبدأ "القرآني"، وبين الاشتراط "الفقهي" لقاعدة الكفاءة في النكاح الذى يعنى تراتب وتفاضل الناس فى مواقعهم الاجتماعية بحسب أنسابهم وأحسابهم؛ وعلى النحو الذي يبدو فيه أن "الفقهي" - بما يقرره من التفاوت - يعارض "القرآني" - بما يقرره من التساوي - وهو التعارض الذي يظهر فى مسائل كثيرة تحتاج إلى درسٍ أوفى. ولعل المرء لا يجد تفسيراً لما يبدو من تباعد الفقهي عن القرآني إلا أن الأعراف والتقاليد التى تحكم بناء مجتمع عريق في تراتبيته، وبما يتجلى في الفخر بالأنساب والأصول، قد لعبت دوراً لا سبيل إلى إنكاره في بناء وتوجيه المدونة الفقهية؛ وهو ما يحيل إلى أن سعياً إلى تنظيم الواقع الاجتماعي/السياسي الراهن من خلال تلك القواعد الفقهية، لا يعنى إلا السعي إلى إخضاعه لأعراف وتقاليد مجتمعية عتيقة، وليس أبداً للدين كما يدعي البعض.

عن القرآن والسلطان

لم تترك السياسة شيءاً إلا وتلاعبت به، وقامت بتوجيهه لخدمة ما تريد وتشتهي، إلى حد أن القرآن لم يفلت، على جلاله وتساميه، من هذا المصير. وبالطبع، فإنه يلزم التأكيد على أن هذا التلاعب لم يتحقق - على الرغم مما يجرى تداوله من التنازع بين السنة والشيعة - من خلال التغيير والتزوير، بل من خلال ما جرى من تثبيت طرائق بعينها فى تصوره والتعامل معه. ومن ذلك مثلاً ما جرى من "تصوره" على النحو الذى جعله إحدى الساحات الرئيسية لإنتاج هذه الأطلقة، وكان ذلك عبر التعالي به من وجود من أجل الإنسان، إلى وجود سابق عليه، ومن تركيب تبلور في العالم إلى كينونة ذات حضور مكتمل سابق في المطلق. ولقد ترافق هذا التحويل، بدوره، مع تحولات مسار السياسة فى الإسلام من ممارسة "مفتوحة" إلى ممارسة "مغلقة"، وبكيفية تحول معها من القرآن الذي كان مركزه وقطبه هو "الإنسان"، إلى القرآن الذى استعمره، واحتكره "السلطان" . إذ يجب تذكُّر أن التحول في مسار السياسة من "خلافة الشورى" (مع أبى بكر) إلى "المُلك العضود" (مع معاوية) قد تلازم مع الانتقال من القرآن الذى "لا ينطق بلسان ، وإنما ينطق عنه الإنسان" - بحسب قول الإمام "عليّ بن أبى طالب" الذى لا يعنى إلا أن الإنسان يدخل في تركيب القرآن - إلى القرآن أمسك به السلطان، وراح يتصوره ناطقاً بدلالة مطلقة، مُقرناً له بالسيف، ليحسم به معركة السياسة.

والحق أن نظرة على الطريقة التي جرى التعامل بها مع لغة القرآن، لتكشف عن التحولات في مسار الصراع السياسي. فإذ يورد السجستاني، في كتاب المصاحف، أنه "لما أراد عمر أن يكتب (المصحف) الإمام أقعد له نفراً

من أصحابه، وقال : إذا اختلفتم في اللغة فاكتبوها بلغة مضر، فإن القرآن قد نزل على رجلٍ من مضر" ، فإن الأمر قد اختلف مع عثمان الذى يُروى عنه أنه قال: "إذا اختلفتم في عربية من عربية القرآن، فاكتبوها بلغة قريش، فإن القرآن أُنزل بلسانهم" . وللغرابة ، فإن هذا التحول من "لغة مضر" إلى "لغة قريش" قد ترافق مع ما كان يتنامى فى ساحة السياسة - وعبر عن نفسه صريحاً مع عثمان - من اعتبارها (أي السياسة) شأناً قرشياً خالصاً، بعد أن كانت قبله ساحة مفتوحة يشاركها فيها غيرها.

ولعل دليلا على هذا التحول - في السياسة - يأتي مما أورده الطبري، في تاريخه، عن المنازعة التى جرت وقائعها حين اجتمع "عبدالرحمن بن عوف" إلى من "حضره من المهاجرين وذوي الفضل والسابقة من الأنصار، وأمراء الأجناد" ليختاروا الخليفة من أهل الشورى الذين عينهم "عمر" قبل موته.

فقد "قال له عمار (بن ياسر) : إن أردت ألا يختلف المسلمون، فبايع عليّا، فقال المقداد : صدق عمار ، إن بايعت عليّا قلنا : سمعنا وأطعنا.

- وقال عبدالله (بن أبى سرح): إن أردت ألا تختلف قريش، فبايع عثمان.
- فقال عبدالله (بن أبى ربيعة): صدق، إن بايعت عثمان قلنا: سمعنا وأطعنا.
- فشتم عمار بن أبى سرح، وقال: متى كنت تنصح المسلمين؟.
- فقال رجلٌ من بنى مخزوم: لقد عدوت طورك يا بن سمية (يعنى عمار)، وما أنت وتأمير قريش لأنفسها".

ولعل كون الرجلين المتنازع عليهما (عليّ وعثمان) من قريش، هو ما يجعل القصد من عبارة الرجل المخزومي لابد أن يتجاوز ما يمكن فهمه منها من وجوب "قرشية" من في الحكم، إلى أن الأمر يتعلق باستبعاد كل من سوى القرشيين من حق المشاركة فى تعيين الحاكم ونصبه، وبحيث تصبح السياسة احتكاراً قرشياً خالصاً لا شأن لغيرهم به. إن ذلك يعني، وبلا أدنى مواربة، جواز القول بأن الانتقال من "لغة المسلمين"، على تعدد قبائلهم ، إلى "لغة قريش" وحدها، إنما يعكس تحولاً كان يجرى في مسار السياسة من كونها شأناً عاماً يخص "المسلمين" جميعاً، إلى كونها شأناً يخص "قريش" وحدها، أو يخص - حتى - مجرد بيت من بيوتها بحسب ما سيجرى لاحقاً، مع بني أمية وبني العباس. لكنه، وبالرغم من هذا التضييق النازل من "لغة القبائل" إلى "لغة قريش"، فإنه يبقى أنها تظل - في الحالين - من قبيل اللغة ذات الأصل الإنساني .

وبالطبع فإن هذا التحول من "لغة الإنسان" إلى "كلام الله"، إنما يعنى بلوغ صيرورة "الأطلقة" - التى كانت تعنى تسييد المطلق "إلهاً" في المجرد، و"حاكماً" في المتعيّن - إلى تمام الذروة والاكتمال. وهكذا، فإن ما يفسر ما حصل من التعالي بالقرآن (لغةً وتاريخاً وماهيةً) من الأرض إلى السماء، هو ما جرى من صعود المسلمين (سنة وشيعة) بخلافات السياسة من الأرض إلى السماء. ولعل ما يدعم هذا التوازي بين التعالي بالقرآن والتعالى بالسياسة، هو ما يبدو من أن التعالي بالقرآن كان قد ترافق مع سعى البعض، من الحكام المتأخرين على حقبة الخلافة بالذات، إلى التعالي بسلطتهم إلى مقام ينفلتون فيه من أي حساب أو مساءلة. وهنا، فإنه لم يكن ثمة ما هو أنسب من أن يخفي "الحاكم" نفسه وراء "القرآن"، الذي

كان لابد - لذلك - من رفعه إلى السماء، لكي يكتسب، بدوره، (أعني الحاكم) رِفعة الكائن السماوي . ولعل هذه العملية من التقنُّع بالقرآن، هي التي ستقف وراء تبلور المأثور القائل : "إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن" . لكنه يبقى وجوب التأكيد على حقيقة أنه إذا كان السلطان قد كسب، بهذا التعالي، إطلاق سلطته، فإن ما ألحقه هذا التعالى بالقرآن من الضرر كان كبيراً، وذلك من حيث ما تأدى إليه من إطفاء أنواره، وإهدار خصوبته، بسبب ما فرضه عليه من إسكات صوته، وتجميد دلالته. ومن هنا وجوب السعى إلى تحرير "القرآن" من قبضة "السلطان".

طلب النبي واستجاب الله ومارس الصحابة....
والناس يرفضون!

"حين تعود الأمة بذاكرتها إلى العصر النبوي الزاهر، فإن أحد المشاهد التى تظل ماثلة في وعيها: مشهد الصحابة رضوان الله عليهم، وهم يتلقون آيات القرآن الكريم من فم الرسول الكريم ﷺ، ثم يسارعون إلى إنفاذها وتطبيقها دون إبطاء أو تسويف. وما كان هذا الإنفاذ والتطبيق ليتم على وجهه إلاّ إذا كان لتلك الآيات الكريمات في أذهانهم معانٍ محددة ودلالات منضبطة، ومفاهيم مستقرة، ثم تتعاقب السنون فإذا بعلماء الأجيال التالية - من الأصوليين والمتكلمين والفقهاء وغيرهم - وهم عاكفون على تلك المعاني والدلالات والمفاهيم يؤصلون منها الأصول، ويؤسسون لها الأسس لكي تكون سياجاً منيعاً قوامه العلم الرصين والمعرفة الدقيقة التي تصون قدسية القرآن من عبث العابثين، وجرأة القائلين على الله تعالى بغير علم. وهكذا انتهت الدلالات والمضامين القرآنية إلى وعي الأمة ثابتة راسخة مستقرة".

يتجاوز القصد من إيراد هذا المقتطف الطويل مجرد تصوير موقف صاحبه (الذي هو الآن أحد أعلام المؤسسة الدينية الكبار)، إلى كونه يعبر، بدقة، عن التصور الذي استقر بين جمهور المسلمين، للكيفية التى تعامل بها مع القرآن، الجيل الأول من المسلمين الذين تلقّوه من النبي الكريم مباشرة. ولعله يلزم التنويه، هنا، بأن مفهوم "الجيل الأول من مُتلقي القرآن" يفتح الباب أمام جعل تجربة هذا الجيل موضوعاً للتفكير، بأكثر من مفهوم "الصحابة" الذي تحيط به هالة دينية جعلت من تلك التجربة موضوعاً للتقديس، وليس للتفكير. وهنا فإن الأمر لا يتجاوز،

أبداً، حدود مجرد السعي إلى التخفيف على الوعي من ثقل الحمولة الدينية التي تسكن مفهوم الصحابة؛ وأعني من حيث إنها قد ارتفعت بتجربتهم إلى ما فوق مستوى الدرس والفهم.

يقوم التصور، إذن، على أن الصحابة قد تلقّوا القرآن، وفهموا معانيه المحددة ودلالاته المنضبطة، ليطبقوها من دون إبطاء أو تسويف، ثم تلقف علماء الأجيال التالية تلك المعاني المحددة والدلالات المنضبطة، ليؤصلوا منها الأصول ويجعلوا منها سياجاً منيعاً يصون قدسية القرآن، لكي تنتهي تلك المعاني والدلالات إلى وعي الأمة ثابتة راسخة مستقرة. ورغم بساطة هذا التصور ومثاليته التي أتاحت له سهولة الاستقرار والرسوخ، فإن انشغاله بتثبيت السلطة (سلطة الصحابة، ثم سلطة من تلقّوا عنهم من علماء الأجيال التالية؛ والرجل أحدهم لا محالة)، يتجاوز انشغاله بالحقيقة.

إذ الحق أن نظرة مدققة على ما يعرضه تكشف - أو تكاد - عن أن ما يسكنه من بلاغة الكلمات يفوق بكثير ما ينطوي عليه من الوقائع والحقائق. ولربما كانت الحقيقة الظاهرة التي يعرض لها هذا التصور، هي ما أورده من أن علماء الأجيال التالية من الأصوليين وغيرهم، قد مارسوا ضروباً من التقييد والتضييق التي انتهى معها التعدد في مجالي القراءة والمعنى الذي انطوت عليه تجربة الصحابة مع القرآن، إلى أحادية صارمة للقراءة والمعنى. وبالطبع فإن الرجل لايرى في ما قام به هؤلاء (العلماء) إلا أنهم قد صانوا المعاني المحددة والدلالات المنضبطة التي كانت للقرآن في ذهن الصحابة، وأوصلوها إلى وعي الأمة لتبقى ثابتة وراسخة فيه، وذلك على الرغم من حقيقة ما تكشف عنه القراءة المدققة

للمصادر القديمة من أن هؤلاء العلماء قد انتقلوا بالمسلمين - من خلال ما مارسوه من اختيارات أو حتى انحيازات لقراءاتٍ وآراءٍ بعينها، وتشويه وإزاحة ما يختلف معها - من سعة "التعدد" إلى ضيق "الأحادية"؛ الذي تعاني منه المجتمعات الإسلامية الراهنة على كافة الأصعدة تقريباً.

والحق أن الأمر لا يتجاوز حدود السعي إلى تثبيت ما ينطوي عليه هذا التصور من أحادية القراءة والمعنى فيما يخص القرآن، ولو كان ذلك عبر طمس حقيقة تجربة "الصحابة" مع القرآن؛ والتي تكشف ما توردە عنها المصادر المعتمدة من جانب أهل السنة، بغزارة مُلفتة، عن ما تنطوي عليه من ثراءٍ يتأتى من أنهم كانوا بشراً، لم يختلفوا في فهمهم للقرآن فحسب، بل واختلفوا في قراءتهم له، بحسب ما يقوم بين قبائلهم من اختلاف اللسان، ولو كان ضئيلاً. بل إنهم قد تلكأوا - بحسب المصادر نفسها - في إنفاذ بعض ما كان يشق عليهم بسبب تعارضه مع تقاليدهم الموروثة. ومن هنا ما أورده الطبري في تفسيره من أنه حين نزلت آية المواريث - في سورة النساء - التي جعلت للأنثى وللطفل نصيباً من المال، حرمتهم منه التقاليد المتوارثة (لأنهم لا يقومون بالغزو وهو أصل الثروة في المجتمعات العربية القديمة)، فإن ذلك كان شاقاً على الناس حتى لقد قالوا - والرواية للطبري ولغيره من المفسرين أيضاً - " تُعطىَ المرأة الربع والثمن، وتُعطىَ الإبنة النصف، ويُعطىَ الغلام الصغير، وليس من هؤلاء أحد يقاتل القوم ويحوز الغنيمة، إسكتوا عن هذا الحديث لعل رسول الله ﷺ ينساه أو نقول له فيغيِّره". ورغم أن السماء لم تغيّر حكمها، وأنهم قالوا حينئذٍ "إنه لواجب لابد منه"، فإنه يبقى أنهم كانوا بشراً، وأن

بشريتهم جعلتهم يتلكأون في إنفاذ أمر السماء لما فيه من المشقة عليهم، وإلى حد أنهم قد تمنوا نسيانه أو تغييره.

وأما أنهم كانوا بشراً تعددت قراءاتهم وأفهامهم للقرآن، فإن ذلك ما تفيض بتأكيده موسوعات التفسير ومدونات الحديث. ومن ذلك ما أورده ابن حجر العسقلاني في "فتح الباري بشرح صحيح البخاري" مما يمكن إعتباره دليلاً على حضور "التعدد القرائي" للقرآن بين الصحابة؛ وذلك عند شرحه لحديث "أُنزل القرآن على سبعة أحرف". يروي العسقلاني عن البخاري حديثه عن عمر بن الخطاب الذي يقول فيه: "سمعت هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان في حياة رسول الله ﷺ، فاستمعت لقراءته، فإذا هو يقرأ على حروف كثيرة لم يُقرئنيها رسول الله ﷺ، فكدت أُساوره (أي أراجعه) في الصلاة، فتصبَّرت حتى سلَّم، فلببته (أي أمسكه من رقبته) بردائه، فقلت: من أقرأَك هذه السورة التي سمعتك تقرأ، فقال: أقرأنيها رسول الله ﷺ، فقلت: كذبت، فإن رسول الله ﷺ أقرأنيها على غير ما قرأت، فإنطلقت به أقوده إلى رسول الله ﷺ، فقلت: إني سمعت هذا يقرأ بسورة الفرقان على حروف لم تقرئنيها، فقال رسول الله ﷺ : أرسله (أي اتركه)، إقرأ يا هشام. فقرأ عليه القراءة التي سمعته يقرأ، فقال رسول الله ﷺ : كذلك أُنزلت، ثم قال: اقرأ يا عمر، فقرأت القراءة التي أقرأني، فقال رسول الله ﷺ : كذلك أُنزلت. إن هذا القرآن نزل على سبعة أحرف، فاقرأوا ما تيسر منه". وتفسر الرواية هذا الترخيص بالتعدد في قراءة القرآن، بأنه كان تيسيراً من الله على الأمة، إستجابة لطلب النبي الكريم. فقد حدث حين أتاه جبريل يقول: إن الله يأمرك أن تُقرئ أمتك القرآن على حرف"، أن قال النبي:"فوددت إليه أن هوِّن على أمتي، إن أمتي لا تطيق ذلك". ورغم أن

الرواية تأبى إلا أن ترد هذا المطلب النبوي إلى نصيحة أحد الملائكة له بذلك، فإنه يبقى أن استجابة الله للمطلب كانت حاسمة.

وبالطبع فإنه كان لابد أن ينتهي هذا التعدد القرائي إلى تعدد المعنى، لأن الترادف في اللغة ليس تاماً أو كاملاً أبداً. إن ذلك ما تكشف عنه القراءتان اللتان تحفظهما المصادر للآية رقم ١٠٦ من سورة البقرة. فثمة القراءة لها على رسم المصحف "ما ننسخ من آية أو ننسها"، والتي تحمل معني المحو والنسيان، وثمة أيضاً القراءة التي أوردتها كافة موسوعات التفسير والحديث "ما ننسخ من آية أو ننسها"، والتى تحمل معنى الإبقاء مع التأخير والإرجاء؛ وهما معنيان لا يتطابقان أبداً. وهكذا فإن تعدد القراءة إنما يفتح الباب أمام تعدد المعنى، تيسيراً على العباد من جهة، وتفاعلاً مع الواقع من جهة أخرى.

وهكذا يكون النبي الكريم ﷺ قد طلب رخصة التعدد في القراءة تيسيراً على العباد، واستجاب له الله بجلاله، ومارس الصحابة هذا التعدد (قراءة ومعنى) فعلياً، ثم جاء العلماء لأسبابٍ بعينها وقيَّدوا هذا التعدد، وتابعهم الناس على أحادية القراءة والمعنى. ولعله يلزم التأكيد، هنا، على أن من يدافع عن الحرف الواحد (في القراءة) والمعنى الواحد (في التفسير)، إنما يدعم - ولو من دون أن يدري - حكم الواحد (في السياسة)، وسلطة الأب (في المجتمع). وإذ يبدو، هكذا، أن الأحادية السياسية والاجتماعية إنما تجد ما يؤسس لحضورها الراسخ في الأحادية المعرفية، فإن المفارقة تتجلى في سعي الكثيرين إلى بناء التعددية السياسية على سطح بنية ذهنية لا تعرف إلا أحادية القراءة والمعنى. بل الأمر يقتضي أن يكون بناء التعددية في (الواقع) مصحوباً - إذا لم يكن مسبوقاً - ببنائها في (العقل).

وبالرغم من ذلك، فإنه يلزم التأكيد على أن الأمر لا يتعلق فقط بضرورة السعي إلى فتح الباب أمام التعددية في مجالي القراءة والمعنى (وحتى العقل)، لما يؤدي إليه ذلك من ترسيخ حضورها في مجالي السياسة والمجتمع، بل ولما يؤدي إليه - وهو الأهم - من تمهيد السبيل أمام قول جديد في حقل الخطاب الإسلامي يخرج به من دائرة الجمود والتكرار التي تردى إليها على مدى القرون.

القرآن بين النص والكتاب

على تعدد وتنوّع تسميات القرآن لنفسه (كالذكر والبيان والتنزيل والفرقان والكتاب والهدى والبلاغ)، فإنه لم يطلق على نفسه تسمية النص أبداً. ولعل موازنة بين تلك التسميات المتنوعة تكشف عن أن القرآن قد أراد لنفسه أن يكون كتاباً، لا نصاً. إذ فيما لم ترد - مطلقاً - كلمة "نص" فى آي التنزيل للدلالة على القرآن أو على غيره (من الكتب الأسبق)، فإن كلمة "الكتاب" قد وردت في تلك الآيات لما يقترب - أو يكاد - من الثلاثمئة مرة تقريباً، للإشارة إلى القرآن نفسه وإلى غيره من صور الوحي التى تنزَّلت على الأنبياء السابقين، أو للإشارة إلى أصحاب الأديان السابقة من "أهل الكتاب"، وللدلالة أيضاً على الكتاب الحاوي للمعرفة الإلهية الأكمل والأشمل؛ أواللوح المحفوظ.

وهنا يلزم التنويه بأن تقديم القرآن لنفسه ككتاب، وليس كنص، يرتبط بحقيقة أن النص - بحسب تعريفه فى العربية - هو الواضح البيِّن الذى لا يحتاج إلى تفسير، والذى لا يمكن بالتالي أن يكون موضوعاً لقراءة، بل لمجرد الترديد والاستظهار، وذلك على العكس تماماً من "الكتاب" الذى لا يمكن بحسب طبيعته إلا أن يكون موضوعاً للقراءة، وليس التكرار. وبالطبع فإن صعوبة أن يكون القرآن نصاً تتأتى من استحالة تصوره من قبيل الظاهر الذى لا يحتاج إلى قراءة وتفسير. ففضلاً عن ما ينطوي عليه ذلك من تصور القرآن نصاً مغلقاً وفي غاية الفقر الدلالي، فإنه يتعارض مع ما أورده الأصوليون أنفسهم من أن "النصوص - فى القرآن - عزيزة نادرة". وهنا ينبثق السؤال: كيف تكون النصوص عزيزة، وإلى حد الندرة، فى القرآن - وإلى حد ما يُقال من أن

جزءاً من آية واحدة فقط من آياته هى التى تحتمل، لوضوحها وظهور دلالتها، أن تكون نصاً - بينما يُصار إلى أن القرآن بأسره يعد نصاً؟.

والغريب حقاً أن يكون القدماء أيضاً "لم يشيروا إلى القرآن والحديث بإسم النصوص، كما نفعل فى اللغة المعاصرة، بل كانوا فى العادة يستخدمون دوالاً أخرى كالكتاب والتنزيل والقرآن للدلالة على النص القرآني، وكانوا يستخدمون دوالاً مثل الحديث أو الآثار أو السنة للإشارة إلى نصوص الحديث، وكانوا يشيرون إليهما معاً بإسم الوحي أو النقل. وكانوا حين يشيرون إلى "النص"، فإنما كانوا يعنون به جزءاً ضئيلاً من الوحي؛ أو بعبارة أخرى ما لا يحتمل أدنى قدر من تعدد المعنى بحكم بنائه اللغوي". ولعله يمكن، هكذا، ترجيح القول بأن التكريس الكامل للتعاطي مع القرآن، كنص، قد أعلن عن نفسه، بلا مواربة، مع إطلالة عصور الانحطاط والتقليد المتأخرة التي توقفت فيها عملية القراءة وإنتاج الجديد، ولم يعد ثمة إلا محض الاستظهار والترديد.

ولعله يتفق مع تقديم القرآن لنفسه، ككتاب للفهم، وليس كنص للاستظهار والحفظ، حملته القاسية على أصحاب الأديان السابقة لأنهم جعلوا كتبهم موضوعاً لمجرد الحفظ والاستظهار فحسب. ففي تفسيره لآية: "مثل الذين حُملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفاراً" - الجمعة ٥ - أورد ابن كثير ما يلي: "يقول تعالى ذاماً لليهود الذين أُعطوا التوراة وحُمِلُّوها للعمل بها، ثم لم يعملوا مثلهم فى ذلك كمثل الحمار يحمل أسفاراً؛ أي كمثل الحمار إذا حمل كتباً لا يدري ما فيها، فهو يحملها حملاً حسياً، ولا يدري ما عليه، وكذلك هؤلاء في حملهم الكتاب الذى أُوتوه، حملوه لفظاً، ولم يتفهموه ولا عملوا بمقتضاه،

بل أولوه وحرَّفوه وبدَّلوه، فهم أسوأ حالاً من الحمير، لأن الحمار لا فهم له، وهؤلاء لهم فهوم لم يستعملوها". وبالطبع فإن الحمل الغالب على مسلمي هذا الزمان للقرآن هو من نوع الحمل الحسي؛ على نحو لا يختلفون فيه مع اليهود الذين نعى عليهم القرآن حملهم الحسي للتوراة. والحق أن كتاباً ينعي على المؤمنين بالكتب السابقة حملهم الحسي لهذه الكتب؛ أي حمل الحفظ والترديد فقط، لا يمكن أن يقبل من المؤمنين به أن يكتفوا بمجرد الحمل الحسي له. بل إن إدانته للحمل الحسي إنما تحيل إلى توجيهه إلى نوع آخر من الحمل؛ هو "الحمل المعنوي" الذى يستحيل معه القرآن من محمول على الظهر - كظهر على الحمار - إلى محمول في العقل؛ وعلى النحو الذى يصبح معه ساحة لإنتاج المعنى.

ولعل دلالة الحضور الكثيف للفظة "الكتاب" في القرآن يرتبط بالقصد إلى نقل المُخاطَبين (وهم عرب الجاهلية) إلى المرحلة الكتابية؛ وبما يعنيه ذلك - على نحو جلي وصريح - من أن القرآن ينطوي، في جوهره، على السعي إلى نقل عرب الجاهلية - الذين لم يعرفوا إلا نمطاً من الثقافة الشفاهية بما يصاحبها من آليات تفكير لا تسمح بأي تطور - إلى وضع حضاري أرقى. إذ الحق أن ما يرتبط بالكتابية من آليات تفكير وطرائق في إنتاج المعرفة تقوم على التعقُّل، والملاحظة والنظر والاستنتاج المُتبَصِّر إنما تحيل إلى وضع أرقى بكثير من ما يرتبط بالشفاهية - التى كان عليها العرب - وما يصاحبها من آليات وطرائق فى إنتاج المعرفة تعتمد على مجرد الحفظ والنقل. وبالطبع فإنه إذا كانت آليات الحفظ والنقل الملازمة للشفاهية لا تسمح إلا بنوع من التقليد والاتباعية التى انتقدها القرآن بشدة؛ ابتداءً من إعاقتها لقدرة البشر على تقبُّل هدي السماء، فإن

آليات التفكّر والتعقّل التي تلازم الكتابية تنطوي على فتح الباب أمام ثقافة الكشف والإبداع؛ وعلى النحو الذي يسمح بنقل الواقع إلى حالة أكثر رقياً. والحق أن هذا السعي القرآني إلى ترسيخ الكتابية - بما تمثله من حالة وجود أرقى - إنما يتفق مع التطورات التي كانت تجرى فى المجتمع المكي الذي كان يعيش سيرورة تحوّل إلى مجتمع تجاري في حاجة إلى التعاقدات المكتوبة. ولسوء الحظ فإن ما يغلب على الوعي الراهن للمسلمين من تقليد واتباعية، وابتعاد عن التعقّل والتدبُّر، يكشف عن نوع من الارتداد إلى ما يكاد أن يكون الإسلام قد تنزَّل لتجاوزه.

مصلحة الإنسان وصلاح الحكم

(القرآن بين التأسيسي والإجرائي)

يتميز القرآن - ككل النصوص الكبرى التى لا تكف عن الإشعاع والوميض على مرِّ الأزمان - بكونه ساحة التقاء بين "التاريخي" بتحديداته الجزئية، وبين "المُتجاوز" بشموله وكليته.

وإذا جاز القول بأن التأسيسي في القرآن يتمثَّل في هذا "المتجاوز" الذي يحيل إلى عالم القيم والمعانى الإنسانية الكبرى، فإن الإجرائى فيه يكون هو جملة التحديدات الجزئية التى تتحقق هذه القيم والمعاني، من خلالها، في لحظة بعينها.

ولابد أن يكون مفهوماً أن الأمر، فيما يختص بالعلاقة بين التأسيسى (الكلي) والإجرائى (الجزئي) لا يتعلق بثنائية جامدة، يقف كل طرف منها بمعزلٍ عن الآخر، بقدر ما يتعلق بحقيقة واحدة يكون "التأسيسي" هو جوهرها الذى يدخل "الإجرائي" في تركيبها، ولكن من دون أن يكون قادراً على استنفادها. فإن هذا "التأسيسي" المتجاوز يكون - وعلى نحوٍ ما - أشبه بالحقيقة العلمية التي هي، بدورها، تركيبٌ يتنامي، في التاريخ، عبر تصحيحه المستمر لنفسه، ولكن من دون أن يكون هذا التاريخ قادراً على استنفادها بالمثل، وإلا فإن ذلك يؤشر على ما لا يمكن تصوره، بالعقل، من "نهاية العلم". وفقط فإن الفارق بينهما يتأتى من أنه فيما تكتمل الحقيقة العلمية في "الوعي"، وليس في "الوجود"، لأنها تكون - طوال الوقت وبصرف النظر عن الوعى بها - قائمة في الوجود ضابطة لظواهره على نحو فعلي، فإن التأسيسى المتجاوز في القرآن

(والمجال الإنساني على العموم)، يكتمل في (الوجود)، وليس في (الوعي)، لأن هناك من القرائن ما يقطع بأن هذا التأسيسى المتجاوز (قيمةً ومعني)، قد كان - ومنذ أقدم العصور - حاضراً في (الوعي)، ولو بوصفه مثلاً أعلى يرنو إليه البشر، ولكن تحققه لم يكتمل في (الوجود) في أي لحظة من التاريخ.

إنه - هكذا - أقرب إلى القيمة أو المعنى الكلي الذي يمتص كل تحققاته الجزئية داخله، ومن دون أن تكون تلك التحققات قادرة على اقتناصه واستيعابه في واحدة منها، وإلا فإنها ستكون "نهاية القيمة أو المعنى". وإذن فإنه التباين بين "انفتاح" القيمة أو المعنى، وبين "محدودية" شكل تحققها. وبالرغم من هذه "المحدودية" لأشكال تحقق القيمة أو المعنى، فإنه يمكن القول إن كل واحدٍ منها يمثل، في تحقيقه لهذه القيمة أو المعنى، درجة أعلى من تلك التى يكون سابقه عليها. ويعنى ذلك، وعلى نحو مباشر، إمكان القول بأن "مصلحة الإنسان وصلاحه" هى أحد مبادئ القرآن التأسيسية، وأما المضمون الذى يتحقق من خلاله هذا المبدأ في لحظة بعينها، فإنه يكون هو الحد "الإجرائي" المحقق لها في تلك اللحظة.

وبالطبع فإنه إذا كان الوحى هو بمثابة إحضار للقيمة، المعنى، المصلحة، كمبادئ تأسيسيةٍ كبرى، إلى واقع مجتمعات بشرية، لم تكن لتقدر على بلوغها بجهدها الخاص، فإنه كان لابد أن يجري تنزيل هذه المبادئ التأسيسية في واقع حياتها، ضمن شروط اللحظة التي تعيش فيها، وإلا فإن تنزيلها خارج تلك الشروط كان يمكن أن يترتب عليه رفض فعل الوحى بالكلية. ومن هنا ما يمكن القول إنها مراوحة الوحي وحركيته بين "المبدأ التأسيسي المتجاوز" من جهة، وبين "التحديد الإجرائي المتعيّن"

الذي يتحقق، هذا المبدأ، من خلاله في واقع بشرٍ بعينهم، وفي إطار لحظة بعينها، من جهة أخرى. فإنه ليس خطاباً بهذا المبدأ في "المطلق"، بقدر ما هو خطابٌ به في الواقع "المتعيِّن"، أي إلى بشر محددين، وفي لحظة تاريخيةٍ بعينها. وبالطبع فإنه يبقى - ضمن هذه المراوحة - أن "الحد الإجرائي" الذي يتحقق من خلاله "المبدأ التأسيسي"، إنما يكون "موضوعا" من أجل تحقيق القيمة المرتبطة بهذا المبدأ، في تلك اللحظة بعينها، وليس على نحو نهائي مطلق.

وإذ يعني ذلك أنه يتحقق في ارتباطٍ حاسم مع "التاريخ"، فإن صرامة هذا الارتباط تبلغ حد أنه قد يتحوَّل في لحظة مغايرة، لتلك التى تبلور فيها، إلى عائقٍ يحول دون تحقيق "المبدأ التأسيسي المتجاوز" الذي يقف وراءه. ومن هنا ما توافق عليه أهل التفسير والأصول من النسخ في القرآن، الذي لا يعني شيءاً إلا أن حضور وصلاح الحكم (وهو الحد الإجرائي المحقق للمبدأ التأسيسي أو القصد) يكون مرتبطاً بوقتٍ بعينه. فإن رفع الحكم، ليحل محله غيره (وهو معنى النسخ)، لا يعنى إلا أنه قد استحال إلى عائق يحول دون تحقيق المبدأ أو القصد الذي يقوم خلفه، ولذا وجب رفعه لأنه لم يعد صالحاً في لحظة مغايرة لتلك التي تنزَّل فيها. وحين يلاحظ المرء قصر المدة الزمنية التي كان يتحقق ضمنها.

ولقد كان ربط صلاح الحكم بالوقت هو أداة فخر الدين الرازي في الفرار من مأزق نسبة النقص إلى الله، فإنه "إن قيل: لو كان (الحكم) الثاني (الناسخ)، أصلح من الأول (المنسوخ)، لكان الأول ناقص الصلاح، فكيف أمر الله به؟ قلنا: الأول أصلح من الثاني بالنسبة للوقت الأول، والثاني بالعكس".

إن الصلاح هنا هو المبدأ التأسيسي، وأما الحكم الذي يتحقق من خلاله هذا الصلاح، فهو الحد الإجرائي، وبحسب تقرير الرازي فإن الحكم، أو الحد الإجرائى المحقق للصلاح، قد يتحول في غير وقته إلى عائقٍ يُمتنع معه تحقيق الصلاح، فيلزم رفعه بالنسخ. الغريب، هنا، أن تجربة الجيل الأول من المسلمين تشير إلى حقيقة أنهم - ورغم انقطاع الوحي - قد رفعوا من الأحكام، ما أدركوا فيه حائلاً يمنع تحقيق الصلاح، وكان ذلك استناداً إلى وعيهم العميق بالمنطق الذي يحكم علاقة كل من الوحي والعقل والواقع.

ولعله يلزم الإشارة هنا، إلى ما جرى بخصوص الأحكام المتعلقة بسهم المؤلفة قلوبهم، وتوزيع الغنائم على الجند الفاتحين، والحد المفروض على شارب الخمر وغيرها مما أدرك فيه الصحابة أن صلاحه مرتبطٌ بوقت تنزيله، وأن شروط صلاحه قد ارتفعت، ولم تعد قائمة. فهل يقدر حمقى هذا الزمان الحكمة من وراء ذلك فيميزون بين التأسيسي والإجرائى في القرآن؟.

القرآن وخطاب التمييز ضد المرأة

في سعيها الحثيث لإجهاض إنجاز المرحلة الأولى من مراحل خريطة المستقبل؛ والمتمثلة في إقرار الدستور، فإن جماعة الإخوان (التي جرى إعلانها جماعة إرهابية في مصر أخيراً)، ومعها كل العاملين تحت مظلتها من جماعات الإسلام السياسي قد أداروا طاحونة دعايتهم ضد الدستور على دعوى أنه يتعارض مع مقررات الشريعة والأعراف المستقرة للمسلمين على العموم.

وهنا فإنهم قد اختاروا أن يكون ما ورد في الدستور بخصوص المرأة بالذات، هو الدليل علي ما يقولون إنه التعارض بين الشريعة والدستور. فإذ يقرر الدستور مبدأ المساواة بين المرأة والرجل في الحقوق السياسية والاجتماعية والاقتصادية؛ علي نحو ما يقضي به منطق الدولة الحديثة، فإن دعاية الإسلاميين قد انشغلت بتهييج الجمهور ضد هذا المبدأ بدعوي تعارضه مع ما تقرره الشريعة من وجوب التمييز بين الرجل والمرأة. وهكذا يكون الإسلاميون قد اختاروا التأكيد، مرة أخرى، علي أن مسألة المرأة هي الساحة الرخوة التي ينعكس فوقها التعارض بين الإسلام والحداثة. فإذ يسعى هذا الدستور إلى استيفاء ما يجعله داعما للسعي المصري للدخول إلى عصر الحداثة الحقة؛ عبر إسقاط كل أشكال التمييز بين الناس علي أساس النوع أو الدين أو المذهب أو العرق أو المكانة الاجتماعية، فإن الإسلاميين يأبون إلا الادعاء بتعارضه مع الشريعة؛ وبما يعنيه ذلك من تثبيت فكرة التعارض بين الإسلام والحداثة. ولعلهم بذلك يؤكدون أن خروجهم من المشهد كان ضرورياً، لأن الإسلام ليس في حاجة إلى أن

يضعوه في تعارض مع الحداثة وقيم العصر، بقدر ما هو في مسيس الحاجة إلى من يعلقون هذه التعارضات ويقومون برفعها.

ومن حسن الحظ أن ما يتصورون أنها تقريرات الشريعة بوجوب التمييز ضد المرأة ليست شيءاً إلا قواعد التقليد الاجتماعي والأعراف المستقرة على مدى القرون التي قصد القرآن - بحسب ما تكشف القراءة المتعمقة له - إلى خلخلتها، أو حتى رفعها. لكنه يبدو أن هذه القواعد الراسخة قد أمسكت بخناق الثقافة التي تحققت لها الهيمنة في الإسلام؛ وهي الثقافة التي مارست ضغوطها الهائلة على القرآن ليسكت عما يؤدي إلى رفع تلك القواعد المتوارثة. وإذا كان هذا الإسكات قد تحقق من خلال آليات النسخ والإجماع، فإن ما جرى الاستقرار عليه من ترتيب علاقة السنة بالقرآن على النحو الذي تكون فيه السنة حاكمة على القرآن قد كان هو الآلية الأخطر؛ وخصوصاً بعد ما جرى من التعالي بالسنة إلى مقام الوحي من جهة، وما تبع ذلك من تثبيت حجية خبر الواحد على النحو الذي أدى إلى ما شهدته من التضخم والاتساع الهائل.

وقد بدأ هذا التضخم في منظومة الأخبار مع الإمام أحمد ابن حنبل الذي اتسع مسنده ليتضمن نحو أربعين ألف حديث؛ قيل انه انتقاها من مليون حديث أمسكت بها حافظته، ودخلت جميعها في فئة السنة الحاكمة على القرآن. فقد قرر ابن حنبل أن طلب علم القرآن يكون عن طريق السنة، وأن طلب الدين يكون عن طريق السنة، وأن الطريق المعبد لطلب فقه الإسلام وشرائعه الحق هو السنة نفسها، وأن الذين يقتصرون على الكتاب من غير الاستعانة بالسنة في بيان وتعرف شرائعه يضلون سواء السبيل؛ وبما يعنيه ذلك من الوضع المركزي الحاكم للسنة على الكتاب. ولعل مقارنة

بين عدد ما ورد في موطأ ابن مالك من الأخبار المنسوبة إلى النبي الكريم (والتي تجاوزت الستمائة حديث بقليل) وبين عدد ما ورد منها في مسند ابن حنبل (والذي بلغ أربعين ألف حديث) ليقطع بما جرى من تضخم المنظومة الخبرية على هذا النحو الهائل. والمهم أن هذه المنظومة الخبرية التي جرى إدراجها تحت مظلة السنة قد أصبحت - حسب ابن حنبل - هي الطريق الذي لابد أن يدخل منه المرء لطلب علم القرآن والدين والفقه والشريعة، وإلا فإنه يمضي في طريق الضلالة.

ولقد كان ذلك هو الذي فتح الباب أمام استمرار قواعد التقليد الاجتماعي والعرفي المتوارثة؛ والتي جاء القرآن يسعى إلى زحزحتها. وبالطبع فإن التمييز بين الرجل والمرأة قد كان من بين ما جاء القرآن يسعي إلي زحزحته، ولكن هذه القواعد المتوارثة قد استطاعت تحييده؛ وعلى النحو الذي انتهى - وللمفارقة - إلى اعتبارها من مقررات القرآن نفسه. فقد انفتح الباب أمام ضروب من الأحكام التي تكرس التمييز ضد المرأة؛ والتي لا مستند لها إلا تلك المنظومة الخبرية الواسعة المتخفية تحت قناع السنة. وحين كانت تخلو تلك المنظومة الخبرية مما يسند هذه التقاليد، فإن عمليات توجيه القرآن نحو تثبيتها كانت تتم من خلال آلية الإجماع بالذات. فكثيرا ما كان يلجأ المفسر أو الفقيه، حين لا يجد في منظومة الأخبار ما يدعم مقاصده إلى تثبيت التقليد، إلى رفع سلاح إجماع جمهور العلماء ليخفي خلفه مقاصده؛ ومن دون أن يسأل عن الأصل في هذا الإجماع. وكمثال على ما يفعله التقليد المتوارث الخاص بالتمييز ضد المرأة بالقرآن؛ فإنه يمكن الإشارة إلي ما جري من الاستناد إلي آية (وليس الذكر كالأنثى) - (آل عمران:٣٦) في تثبيت خطاب

التمييز ضد المرأة، بوصفه خطاباً من الله. وهنا فإن وجه الغرابة يأتي من أن قراءة موضوعية لتلك الآية تنتهي، لا محالة، إلي أن خطاب التمييز ضد المرأة ليس أبداً من الله.

ولعل نقطة البدء في هذه القراءة تنطلق من الوعي بأن آية وليس الذكر كالأنثى قد وردت في سياق حواري بين الله (جل جلاله) من جهة، وبين امرأة عمران من جهة أخرى. وفي سياق هذا الحوار فإن النطق بهذه الآية قد ورد على لسان امرأة عمران، وليس على لسان الله ذاته؛ وبما يعنيه ذلك من أنها تعبر عن وجهة نظر إنسانية، وليست إلهية. إن ذلك يعني أن خطاب التمييز ضد الأنثى ليس خطاباً إلهياً يرسخ الله بمقتضاه هذا التمييز، بقدر ما هو خطاب إنساني يعبر عن واقع تعيشه امرأة عمران التي نطقت به. فإن ما جعل امرأة عمران تنطق بهذا التمييز هو ما تعرفه، كخبرة معاشة، من أن مجتمعها قد جعل خدمة الكنائس عرفاً في الذكور خاصة؛ وبما يعنيه ذلك من ترسيخ أفضلية الذكر على الأنثى. إن ذلك يعني أن المجتمع هو الذي لا يقبل أن تقوم الأنثى بالخدمة في المعبد؛ وبما يرتبه على ذلك من تدني مكانتها مقارنة بالذكر.

وحين يدرك المرء أن الله قد تقبَّل أن تقوم الأنثى بالخدمة في المعبد (فتقبلها ربها بقبول حسن)، فإن ذلك يعني أنه لا يتبنى خطاب الحط من الأنثى والتمييز ضدها؛ وإلى الحد الذي جعل الرازي يرى إمكانية أن يكون في الآية إشارة إلى أفضلية الأنثى على الذكر. لكن القراءة التي استقرت عند الجمهور كانت هي القراءة التي خضعت لتوجيه التقليد الراسخ في الحط من الأنثى؛ وهو ما ظهر في قراءة الشافعية لتلك الآية علي أنها دالة على أفضلية الذكر على الأنثى.



نصر أبو زيد

من أيديولوجيا التسلط

الى إبستمولوجيا التحرير

القراءة سيئة النية

لكي تستحق القراءة أن تكون كذلك، فإنها لا يمكن أن تكون فعلاً يكرر القارئ فيه نص المقروء، بقدر ما لابد لها أن تكون ساحة للتفاعل الخلاَّق بين القارئ والمقروء؛ وذلك على النحو الذى يقدر معه (القارئ) - من جهة - على تحرير نفسه من قبضة ضروب الفهم الراسخة والمُعممة، ساعياً إلى إنتاج فهمه الخاص ضمن سياقه المغاير، كما تسمح للمقروء - من جهة أخرى - بأن ينطق بما يرقد مُحتبساً تحت ركام الفهم الراكد الثقيل؛ وبما يعنيه ذلك من تحريرها للمقروء من أثقال التاريخ والأيديولوجيا المهيمنة.

وإذا كانت القراءة كنشاط معرفى منتج هي - هكذا - ساحة تحرير للقارئ والمقروء معاً، فإنها حين تكون ساحة لإنسراب الأيديولوجيا، لا تجاوز كونها محض سجن ينحبس فيه القارئ والمقروء معاً. فالقارئ الذى يتميز - فى هذه القراءة - بانحباسه الكامل في سجن إيديولوجيته، لا يفعل إلا أن يشد معه المقروء إلى داخل أسوار سجنه الحصين. وحين يرفض المقروء أن يدخل معه إلى هذا السجن الضيق، فإنه يلفظه ويسكت عنه، باعتبار أنه يكون - في هذه الحال - مُفتقراً لشروط العلمية التى تحدد أيديولوجيته معاييرها الصارمة.

وإذا كانت القراءة الأيديولوجية هى تلك التى تمارس فيها الأيديولوجيا طغيانها على المقروء عبر وساطة القارئ؛ وبما يعنيه ذلك من جفافها وبؤسها، فإن ثمة قراءة هي أكثر بؤساً منها؛ وأعني بها تلك القراءة التي يمارس فيها القارئ طغيانه الشخصي على ما يقرأ. تلك هي القراءة بالنية بصرف النظر عن مضمون تلك النية. وضمن هذه القراءة

بالنية، فإن القارئ لا ينشغل بما يقرأ كموضوع مستقل عن من أنتجه، بقدر ما لا يرى فيه إلا انعكاساً لنية هذا الذي أنتجه؛ والتي يقطع بأنه يعرفها على نحو خاص. والحق أن القارئ بالنية لا يقرأ ما تقع عليه عيناه، بقدر ما يقرأ ما تنطوي عليه جوانحه من الهوى والأوهام. عددٌ كبير من القراء الذين أتاحت لهم الحداثة أن يتفاعلوا بتعليقات مكتوبة مع ما تنشره الصحف الإليكترونية هم نماذج دالة على هذا النوع من القراءة بالنية. فالمرء يقرأ ما كتبه هذا المعلق (الإليكترونى)، فلا يرى أثراً لقراءة، بقدر ما يرى نشراً لما يسكن جوانحه على متن النص المنشور.

وبالطبع فإن هذه القراءة بالنية التي لا يحتكم فيها القارئ إلى ما يتجاوز هواه الشخصي، هي أدنى من القراءة الأيديولوجية التي يظل القارئ فيها مُحتكماً إلى قواعد أيديولوجيته المُجاوزة لذاته؛ ولو كانت حتى قواعد غير موضوعية. وأعني أن هناك، فى إطار القراءة الأيديولوجية، شيءاً مستقلاً عن ذات القارئ يحاول أن يربط المقروء به، وأما فى إطار القراءة بالنية فإنه لا شيء إلا محض ذات القارئ - أو حتى انفعاله الجامح - هو ما يرتبط به المقروء.

ولسوء الحظ، فإن أغلب القراءات التى كان نصر أبوزيد موضوعاً لها، كانت من قبيل هذه القراءة بالنية؛ وفي أكثر حالاتها بؤساً وسوءاً. فليس من شك في أنها النية السيئة، لا سواها، هى ما يقف وراء القول بأن مفهومه عن "القرآن كمنتج ثقافي"، لا يعنى إلا أنه يجعل من القرآن مجرد "منتج بشري". وهكذا، فإن المفهوم قد تحول إلى إنكار للمصدر الإلهي للقرآن، بدلاً من أن يكون تحديداً للكيفية التي تنبثق بها النصوص داخل الثقافة، وذلك من دون أن يكون السئوال عن مصدرها موضوعاً

للانشغال. وإذا كان القول بأن "القرآن منتجاً ثقافياً" لا يعنى إلا بياناً للكيفية التى إنبثق بها في الثقافة، فإن ذلك بعينه هو ما فعله السيوطي فى كتابه الذائع "الإتقان في علوم القرآن"، والزركشي في كتابه "البرهان فى علوم القرآن"؛ وبكيفية تتناسب - بالطبع - مع الإطار المعرفي الذى ساد عصرهما. ومن جهة أخرى فإن الله تعالى نفسه يقرر أن إنزال القرآن عربياً يرتبط بالقصد إلى أن يكون قابلاً للفهم من المتلقين؛ وبما يعنيه ذلك من أن قابلية القرآن للفهم هى أحد المقاصد الإلهية. وبالطبع فإن قابلية القرآن للفهم لا تكون بمحض الإنزال باللسان العربي، بل وبقدرته على التجاوب مع اهتمامات الناس وأسئلتهم وحاجاتهم (وهو ما يكشف عنه علم أسباب النزول). وغنيٌّ عن البيان أن القرآن فى تفاعله (رفضاً وقبولاً وتعديلاً) مع الثقافة التي هي جماع أسئلة الناس وإجاباتهم وحاجاتهم وتوقعاتهم، إنما يحددها ويتحدد بها فى آن معاً. وعبر هذا التحديد والتحدُّد المتبادل، الذي يكون فيه القرآن بمثابة استجابة السماء لمطالب أهل الأرض، فإنه يكون منتجاً ثقافياً. وإذ يرى القارئ بالنية السيئة أن إعتبار القرآن منتجاً ثقافياً يؤدي إلى إنكار مصدره الإلهي، لما يتصوره من تعارض ذلك مع القول بوجود أزلي سابق للقرآن؛ فإن ذلك يعني أنه يرتب قوله بالمصدر الإلهي للقرآن على ضرورة القول بوجوده الأزلي السابق. وإذا كان تراث الإسلام قد اتسع لمن يقولون بخلق القرآن، من دون أن يتعارض ذلك مع إيمانهم بمصدره الإلهي ، فإن ذلك يعنى أن القول بالمصدر الإلهي بالقرآن لا يتوقف على القول بوجوده الأزلي السابق. ومن جهة أخرى، فإنه إذا كان ثمة من السلف من يرفض القول بوجود أزلي سابق له، ويمضى إلى القول بأنه مخلوق (أو منتج داخل الثقافة)، ومع ذلك فإنه لم يتعرض للتكفير والطرد من الملة، فإن ذلك لا يكشف

فقط عن رحابة الأقدمين مقارنة بأهل زماننا، بل يكشف - وهو الأهم - عن جهلنا الكامل بمن يدعي أهل زماننا أنهم يعرفونهم ويتأسون بهم.

ولعل مثالاً آخر على القراءة سيئة النية لأبي زيد يتمثَّل فيما جرى من التلاعب بمفردات نصه، على النحو الذي يسمح للخصم بتثبيت دعواه. وهكذا فإنه إذا جاز أن ثمة مفهوم ينتظم عمل "أبوزيد" كله، فإنه يمكن القول بأنه مفهوم "التحرر من سلطة النصوص"؛ الذى استحال، بكيد خصومه وخبثهم، إلى مبدأ "التحرر من النصوص"؛ الذى لا يحتمله نصه؛ ناهيك عن أن ينطق به. ولعله يلزم التأكيد على التناقض الكامل بين الصيغتين؛ وأعني من حيث أنه فيما تحيل الصيغة الأولى إلى التنكر لعلاقة ما مع النص، يحضر فيها كسلطة، فإن الصيغة الثانية تنطوي على التنكر للنص بذاته. وإذن فإنه السعي إلى التفكير في علاقة أخرى مع النص، لا كسلطة لا تسمح إلا بترديده وتكراره، بل كنقطة ابتداء للوعي ينطلق منها مستوعباً ومتجاوزاً إلى ما بعدها؛ وبكيفية تسمح للنص ذاته بأن يتكشَّف عن ممكناته المضمرة التي يستفيد منها حياته الحقة، والتى لا يمكن أن يسمح لها التكرار بالانكشاف والظهور. ولعل ذلك يعني أن التحرر، هنا، لا يكون، فحسب، للوعي من سلطة النص، بل ويكون للنص أيضاً؛ وأعني من حيث يسمح لمكناته الكامنة بالتفتح. وهكذا يبدو وكأن الأمر، في جوهره، لا ينطوي على ما هو أكثر من السعي إلى الانتقال بالنص من علاقة تكرره، إلى علاقة تحرره.

وهكذا فإن سوء النية لا يصيب أبا زيد فقط من حيث يدينه ويقصيه، بل ويلحق أضراراً بالغة بالقرآن نفسه من حيث يجعله أسير دائرة الترديد والتكرار.

نصر أبو زيد وسؤال القرآن

سوف يكتشف الكافة، ولو بعد مرور بعض الوقت، أن قدرة الإسلام على التفاعل المنتج والخلاق مع العصر، وعلى النحو الذي يتحول معه من عنوان على أزمة يعاني المسلمون وغيرهم من تداعياتها السلبية، إلى مشروع خلاص للبشر على العموم. إنما يرتبط بالقدرة علي إثارة سؤال القرآن وإعادة التفكير فيه على نحو يتسم بالجرأة والمسئولية. ولقد كان ذلك تحديداً هو ما انشغل به الراحل الكبير نصر حامد أبوزيد الذي أدار الشطر الأعظم من حياته (التي أنهاها موته الإسيان) حول هذا السؤال المركزي والتأسيسي. ورغم ما جرّه هذا الانشغال على الرجل من مطاعن في دينه وعقيدته (وبما ترتب علي ذلك من التشويش على جدية ورصانة إنجازه، و حال دون التفاعل النقدي المثمر معه)، فإن للمرء أن يقطع بأن وقتاً طويلاً لن يمر قبل أن يكتشف الفاعلون في مجال الدرس الإسلامي القيمة الكبرى لهذا الإنجاز الرصين، ويدركوا ضرورة إعادة اكتشافه، والبناء فوقه.

فقد أدرك الرجل أن القرآن قد حوصر بشبكة من المفاهيم والتصورات التي وجهت عمليات فهمه وقولبتها، ووضعت لها حدوداً وآفاقاً لا تخرج عنها، واكتسبت على مدي القرون - ورغم مصدرها البشري - قداسة توازي تلك التي للقرآن ذي المصدر الإلهي. ولسوء الحظ، فإن هذا الحصار قد أضر بالقرآن وبالمسلمين في آن معاً. فقد أعجز القرآن عن أن يكون مصدراً للإلهام في عالم متغير، وأجبر المسلمين، إبتداء من اضطرارهم للانحباس ضمن تحديدات هذه المفاهيم الراسخة، على التعيش عالة على غيرهم من صناع العصر والفاعلين فيه. ومن هنا ما بدا من ضرورة

الانعتاق من أسر تلك التحديدات، واستعادة القرآن الحي السابق عليها؛ والذي كان -وللمفارقة - قرآن النبي وصحابته الأكرمين. وبالطبع فإنه يبقي وجوب الانتباه إلى ما يؤشر عليه هذا المسعى الانعتاقي من التمييز بين القرآن الذي صار موضوعاً لتقليد جامد تقوم عليه مؤسسة حارسة ترعاه وتحفظه، وبين القرآن المنفتح الحي السابق على رسوخ هذا التقليد؛ والذي تزخر المصادر القديمة بما يرسم صورة متكاملة له مما يتواتر منسوباً إلى النبي الكريم والجيل الأول من الذين تلقوا وحيه الخاتم.وهنا يلزم التأكيد على أن الأمر لايتعلق بأي تحول في طبيعة القرآن ذاته، بقدر ما يتعلق بتحول في نوع العلاقة معه؛ وأعني من علاقة مع القرآن كان فيها ساحة يتواصل فوقها الناس بما تسمح به مقتضيات الواقع والأفهام، إلى علاقة بات يجري معها فرضه كسلطة إخضاع بالأساس . وللغرابة، فإن هذا التحول قد كان من الإنجازات الكبري لبني أمية بالذات. فرغم الوعي، من جهة،بضرورة وجدوى ما قام به الخليفة الثالث عثمان بن عفان من تقنين المصحف، فإنه يبقي لزوم الإشارة إلى ما صاحب هذا العمل مما يقال أنه الانتقال من القرآن الناطق إلى القرآن الصامت؛ وبما ينطوي عليه هذا الانتقال من إهدار ثرائه وحيويته. ومن جهة أخرى، فإن ما قام به الأمويون، إبان صراعهم السياسي مع الإمام علي بن أبي طالب، من رفع المصاحف على أسنه الرماح والسيوف كان الواقعة الكاشفة عن إرادتهم في تثبيت القرآن كسلطة حارسة لسلطانهم، وذلك بعد أن تبدي لهم جلياً أن فاعليته في إنقاذ هذا السلطان تفوق فاعلية السيف بكثير. وغني عن البيان أن هذا التمييز بين قرآن النبي الحي وبين القرآن المنحبس وراء التقييدات التي تفرضها السلطة، إنما يعكس ما يكاد يكون تقابلاً يعرفه دارسو الأديان على العموم بين دين التقليد الذي

تحرسه مؤسسات السلطة لتسوس به الناس، وبين الدين الحي الذي يقصد إلى إذكاء الوعي وتحرير الإرادة. وإذ تحرس المؤسسة دين التقليد، لأنه يكون حارساً لها بدوره، فإن سعياً إلى تحرير الدين من سطوة التقليد، واستعادته في انفتاحه وحيويته الأولى، سوف يعرّي تلك المؤسسة مما تستر به عورتها. ومن هنا إن انتقام المؤسسة من هؤلاء الساعين إلى استعادة الدين الحي يكون قاسياً حقاً، لأن ذلك يكون بمثابة تعرية لها من غطائها الأيديولوجي. وللغرابة فإن الجمهور الذي يكون القصد إلى تحريره من القبضة المهيمنة للمؤسسة هو ما يقف وراء السعي إلى استعادة الدين في حيويته وانفتاحه، يكون هو الآداة التي تنتقم بها المؤسسة من هؤلاء الساعين إلى تعريتها ;وذلك بمثل ما جرى لأبي زيد الذي لم يستهدف إلا استعادة قرآن النبي المنفتح الحي، فجعلت منه مؤسسة التقليد منكِراً للوحي، وأطلقت الجمهور ضده.

وإذ يكشف ما سبق عن أن ما جرى لأبي زيد هو من فعل سلطة تسعى إلى حفظ وجودها، وإطاله أمد بقائها، فإنه يلزم فضح ما يقف وراء هذا المسعى الأناني من تثبيت القرآن المنحبس وراء القواعد، أو بالأحرى التقييدات، التي ترسخت عبر القرون، ولو كان ذلك على حساب قرآن النبي المنفتح الحي. وهنا يلزم التنويه بأن أحداً لو توفر علي جمع الروايات الكثيرة المتواترة عن النبي وصحبه الكرام، بخصوص القرآن (تنزيلاً وتدويناً ولغةً وتداولاً وجمعاً وتأليفاً)، لأمكنه رسم صورة له تغاير - أو حتي تناقض - الصورة التي استقرت له عبر القرون اللاحقة بفعل السلطة، والتي يكاد يغيب منها الإنسان على نحو كامل. وعلى العكس تماماً من تلك الصورة السلطوية، فإن السمة الرئيسة للقرآن،

بحسب المتواتر عن النبي وصحبه، هي في انفتاحه على الإنسان، واتساعه له على نحو يثير الاندهاش؛ وإلى الحد الذي يكاد معه الإنسان يكون هو مركز دائرته وقطب رحاه.

والحق أن أبا زيد لم يفعل شيءا إلا السعي إلى استعادة هذا القرآن المنفتح الحي(والذي هو - وللمفارقة -قرآن النبي)، وأمسك في سنواته الأخيرة بالمفهوم الذي يقدر به، أكثر من غيره، على تحقيق مسعاه؛ وأعني به مفهوم الخطاب. وإذ يؤشر ذلك على تحوله عن المفهوم المركزي الذي تمحورت حوله مقارباته الأولى للقرآن؛ وأعني به مفهوم النص بعد أن تبَدى له عجز المفهوم وقصوره عن الإحاطة بعالم القرآن المنفتح الحي، فإن ذلك يكشف عن روح منفتحة تخاصم التحجر والانكفاء، وعن عقل لم يكف عن التساؤل، وهو ما تبدو مصر في مسيس الاحتياج إليه الآن.

هل هو حقاً من غير جذور ؟

يعتقد الكثيرون أنه إذا كان لابد من الإحالة إلي سلفٍ للمفكر الكبير نصر حامد أبوزيد، فإنه ليس من سلفٍ للرجل إلا بعض المستشرقين الذين دأبوا على طعن الإسلام والكيد له، ومن يسير في ركابهم من الوكلاء المحليين الصغار، وبما يعنيه ذلك من تصور اجتهاده مقطوع الصلة بالكليّة عن تراث الإسلام الزاخر. والحق أنه إذا كان جوهر عمل نصر واجتهاده يقوم، في العمق، على كيفية في تأسيس العلاقة مع النصوص، لا بما هي علاقة سلطة، بل بما هي علاقة حوار، فإنه يلزم التنويه بأن هذا التصور، الذي يقوم عليه اجتهاد الرجل، إنما يضرب بجذوره في قلب اللحظة الأكثر مركزية التي تحددت فيها مصائر الإسلام بأسره، وأعني بها لحظة الفتنة. وفقط فإن هذا التصور قد راح يتعرض لعمليات إقصاء وإزاحة انتهت، ليس فقط إلي إخراجه من ساحة الإسلام، بل واعتبار حامله خارجاً عن الدين والملة.

فعندما اتجه الصحابي الجليل "عمار بن ياسر" - إبان وقعة صفين - بخطابه إلي بني أميَّة قائلاً: "نحن ضربناكم علي تنزيله، واليوم نضربكم علي تأويله"، فإنه كان يكشف عن وعي لافت بحقيقة أن الصراع الذي تفجَّر في تلك الوقعة الأسيفة - التي لعبت الدور الأبرز في توجيه ما جرى في الإسلام على صعيد السياسة والثقافة - هو صراعٌ على التأويل، في الجوهر. وإذا كان سؤال التأويل هو، على نحو ما، سؤالٌ عن الكيفية التي تتأسس بها العلائق مع النصوص، فإن ذلك يعني أن ما جرى آنذاك كان، في أحد وجوهه، صراعاً على كيفية تأسيس العلاقة مع النص (الذي هو القرآن بالطبع).

وللمفارقة فإن التأمل في مواقف الفريقين المتقاتلين في صفين، يكشف عن كيفيتين متباينتين في تأسيس العلاقة مع النص - القرآن. فإنه إذا كانت واقعة رفع المصاحف علي أسنة الرماح تمثل استدعاءاً صريحاً للنص ليلعب دوراً في الصراع السياسي المحتدم، فإن ما تنطوي عليه تلك الواقعة من دلالة القرآن والربط بين المصحف والرمح أو السيف، يكشف عن تصور "بني أميَّة" للعلاقة مع النص بما هو قوة إخضاع، تحققوا من أنها أكثر نجاعة من السيف نفسه؛ وذلك من حيث ما تأدت إليه من إيقاف حرب لم يفلح السيف وحده في وضع حدٍ لها. وهكذا فإن النص، ومع بني أميَّة بالذات، كان لابد أن يتحول إلى سلطة، أو - بالأحرى - إلى قناعٍ لسلطة تحتجب خلفه وتمارس تحت رايته أقسى ضروب التسلط والقمع. فإنه إذا كان السيف هو أداة بناء السلطة وحراستها، فإن ما حدث من تعليق النص - القرآن عليه، سوف يجعل منه (أي القرآن) محض امتدادٍ للسيف في تثبيت نفس السلطة وحراستها. وبالطبع فإنه حين يصبح دور النص هو حراسة السلطة، فإن تلك السلطة سوف تكون هي الأحرص - حماية لنفسها - على تحويله، هو نفسه، إلى سلطة؛ وبما يعنيه ذلك من التعالي به عن إمكانية أن يكون موضوعاً للقراءة والسؤال، حيث ستصبح مساءلة النص مساءلة لسلطة السياسة التي تحتجب خلفه. وهكذا فإنه يتم - ضمن هذا السياق - إلغاء التمييز بين "سلطة السياسة" وبين "سلطة النص"، وعلى النحو الذي جعل معاوية يعتبر ما قضى به من توريث سلطته لابنه يزيد، بمثابة القضاء النازل من الله، والذي لا راد له أبداً. وليس من شك في أن تحوُّل النص إلى سلطة لابد أن يدخل به إلى دائرة التكرار والجمود، وذلك لاستحالة التعاطي معه، بما هو سلطة، على نحو يسمح بتفجير دلالاته الكامنة الخصبة.

وفقط سيصبح النص "أيقونة" يتبرك بها الناس ويتمسحون بها ويتمتمون بمفرداتها، ولكنه سيفقد كل حياته وديناميته.

وإذا كانت تلك الكيفية في العلاقة مع النصوص هي التي تحققت لها الهيمنة والسيادة كاملة في الإسلام، فإن ما صار إليه الإمام علي - في تعليقه على ما قام به بنو أميَّة من رفع المصاحف علي أسنة الرماح - من "إن القرآن كتاب مسطور بين دفتين، لا ينطق بلسان وإنما ينطق عنه الرجال"، إنما يكشف عن كيفية أخرى في تأسيس العلاقة مع النصوص، تنبني علي الإقرار بدور بالغ المركزية للإنسان في إنتاج دلالة النص، وبما يترتب على ذلك من ضرورة تصور النص، لا بما هو قوة إخضاع وإجبار، بل بما هو ساحة للتفاعل والسؤال والحوار. ولعل ذلك ينبني على حقيقة أنه إذا كان الإنسان يدخل (وعياً وواقعاً) في تركيب وحي التنزيل (وهو ما يُستفاد، من جهة، من تعدد وتباين لحظات هذا التنزيل بحسب حاجات الواقع ومستوي تطور الوعي، كما يُستفاد، من جهة أخرى، من حقيقة أن القرآن نفسه قد ظل يتنزل وحياً على مدى يقترب من ربع القرن متجاوباً مع أسئلة الوعي والواقع)، فإنه يستحيل تصور هذا الإنساني معزولاً عن فعل التأويل.

وهنا تحديداً تضرب طريقة نصر في مقاربة النص - لا كسلطة، بل كساحة للحوار والسؤال - بجذورها العميقة. إنه يتواصل، مُسلحاً بكل ما تم إنتاجه على مدى القرون من أدوات ورؤى منهجية ومعرفية، مع ما يمكن القول أنها طريقة الإمام علي في مقاربة النصوص. وغنيٌّ عن البيان أنه إذا كانت الهزيمة السياسية للإمام علي قد انتهت إلي الإقصاء والتهميش الكامل لطريقته، فإن أي سعي لاستعادتها من ركام المُهمّش

والمسكوت عنه كان لابد أن يجد نفسه، لا في مواجهة سلطة السياسة فقط، بل وفي مواجهة سلطة السائد والمستقر، وهي الأعنف والأعتى.

وإذا كان الباب قد انفتح واسعاً مع هزيمة الإمام علي وإقصاء طريقته، أمام بني أميَّة لتثبيت طريقتهم في تأسيس العلاقة مع النصوص بما هي علاقة سلطة وإخضاع - وذلك كجزء من سعيهم إلى تحصين سلطتهم وحراستها - فإنهم قد راحوا يراوغون معتبرين التنكر لطريقتهم تلك، بمثابة نوع من الإنكار للنص نفسه. ولقد كانت تلك المراوغة - وتظل للآن - هي السلاح الذي يجرى الانتقام به من نصر أبوزيد؛ حيث جرى التعامل مع دعوته للتحرر من "سلطة" النصوص، باعتبارها دعوة للتحرر من النصوص. وبالطبع فإنه إذا كان لا يمكن لأحدٍ، البتة، أن يقول بإنكار الإمام علي للنص، حيث الأمر يتعلق فقط بإنكاره لضربٍ من العلاقة معه، فإنه لا يمكن، بالمثل، القول بإنكار نصر أبوزيد للنصوص، بل الأمر يتعلق أيضاً بإنكاره لضربٍ من العلاقة معها تكون فيها "سلطة" لا سبيل بإزائها إلا للترديد والتكرار، وليست "نقطة بدءٍ" ينطلق منها الإنسان، عبر السؤال والحوار، إلي بناء وعي مطابق بعالمه. وللمفارقة فإن تصور النص كسلطة لا يؤول فقط إلي إهدار الوعي الذي لن يكون مسموحاً له، بإزاء تلك السلطة، إلا أن يكرر ويردد، بل وينتهي إلي الإفقار المعرفي الكامل للنص نفسه؛ وذلك من حيث يستحيل عبر الترديد والتكرار الكشف عن كل ما يكتنزه النص من ممكنات خلاَّقة هي أساس حياته الحقة.

وإذن فإنه التباين بين موقفين من النص؛ أحدهما يجعله قوة إبداع، والآخر يجعل منه قوة إخضاع. ولقد انحاز نصر للموقف الأول، وراح يسعى

في سبيل بلورة إطار مؤسسي يستوعب اجتهاده ويقوم عليه؛ وهو الإطار الذي بدأ يتفتح في الفضاء الإندونيسي من خلال المعهد الدولي للدراسات القرآنية الذي كان محط اهتمام عديد من الشخصيات المؤثرة في عالم الإسلام كان على رأسهم الرئيس الإندونيسي الراحل عبدالرحمن واحد وغيره من الذين يدركون أزمة المجتمعات الإسلامية مع نفسها ومع غيرها، ويؤمنون بقدرة الإسلام علي الإسهام الفاعل في إغناء عالمنا الراهن.

النص بين إبستمولوجيا التحرير وأيديولوجيا التسلط (قراءة في عمل نصر أبي زيد)

تبلغ مركزية "النص" فى بناء الحضارة العربية الإسلامية حد إمكان نسبتها إليه؛ وعلى نحو ما يُقال من "إن الحضارة المصرية القديمة هي حضارة ما بعد الموت، وأن الحضارة اليونانية هى حضارة "العقل"، أما الحضارة العربية الإسلامية، فهي حضارة النص"[1]. وإذا كان أحداً لا يقدر على المجادلة فى إمكان تلك النسبة، فإن المجادلة تنشأ حول ما إذا كان القرآن هو الأصل فى سيادة تلك "النصيَّة" على بناء تلك الحضارة، أم أنه قد جرى تحويل القرآن نفسه إلى "نص" ليتسنى تأبيد نزعة نصيَّة تتسيَّد الثقافة التى تنزَّل فيها أصلاً. وبعبارة أخرى: هل يكون القرآن هو الأصل في نصيَّة الحضارة، أم أنه هو الضحية الأكبر لتلك النصيَّة؟. ولعل الأهمية القصوى لذلك السؤال تتأتى من قرآن الاتباعية والنصية؛ وعلى النحو الذى يجعل القرآن هو أصل "الاتباعية" التي يعاني المسلمون من تبعاتها الثقيلة حتى الآن، في حال ثبوت أنه الأصل في "النصيِّة"، وليس ضحيتها.

وهنا يلزم التنويه بأنه إذا كانت "الاتباعية" تفترض، أولياً، حضور أصل أول؛ وأعني من حيث لا اتباع إلا لأصل مسبق (يكون سلطة)، فإنه يلزم التنويه بأن حضور الأصل لا يستلزم، آلياً، انبثاق (أو غلبة) الاتباعية بالضرورة. بل الأصل قد يحضر من غير أن تقترن به الاتباعية أبداً، وأما الاتباعية فإنها لا تحضر أبداً من غير أصل؛ وإلى حد إمكان افتراض أنها

---

(١) نصر حامد أبوزيد : مفهوم النص؛ دراسة فى علوم القرآن (الهيئة المصرية العامة للكتاب) القاهرة ١٩٩٣، ص ١١.

قد تضع بنفسها الأصل (وكسلطة بالذات)، إن لم تجده قائماً. فالحق أن الأصل لا يضع نفسه كأصل؛ هو سلطة يلزم اتباعها والانصياع لها، بقدر ما يجرى فرضه، على هذا النحو، بتأثير فاعلية تتموضع خارجه؛ وهى فاعلية تنتمى إلى الثقافة بمعناها الأنثروبولجى الواسع والأقدم، وليس إلى مجرد شكلها المكتوب المحدود والأقرب. وإذ يحيل ذلك إلى أن الاتباعية لا تكون، هكذا، نتاجاً للأصل بمجرده، بل نتاج كيفية في مقاربته، وطريقة في التعامل معه، فإنه يمكن المصير من ذلك إلى أنها تتحدد، كممارسة ثقافية، بكيفية في اشتغال الوعي على نحو ما؛ ولكنها سرعان ما تستعيد المبادرة فتحدد عمل الوعي، بمثل ما كان هو المحدد لها. وبالرغم من أن هذه الكيفية في اشتغال الوعي، التي تؤطر الاتباعية وتحددها، إنما تجد ما يؤسسها داخل بنية ثقافية أعمق، لها شروطها الموضوعية المجاوزة لما هو فردي، فإنها - أي هذه البنية وما يرتبط بها من طرائق في اشتغال الوعي - لا تتجلى إلا من خلال عمل الأفراد؛ وخصوصاً أولئك الذين يكونون الأقدر من غيرهم على التعبير الأجلى عنها في أكثر صورها شمولاً وتماسكاً. وإذ تكون نصوص هؤلاء الأفراد هي النصوص التأسيسية في ثقافة ما، فإن هذه التأسيسية لا تتأتى من كون هذه النصوص تختزل البنية الكامنة في الثقافة، وتجليها في أكثر صورها شمولاً وكليةً فحسب، بل ومن كونها تصوغ هذه البنية وتعيد إنتاجها ضمن فضاءات جديدة لم تعرفها من قبل. ومن هنا تأسيسية نص كل من الشافعي والأشعري؛ وأعني من حيث ينطويان على ما يمكن اعتباره صوغاً وإعادة إنتاج للبنية الكامنة في الثقافة، بالمعنى الأنثروبولوجي البدوي الأقدم، ضمن فضاء الثقافة المكتوبة فى الإسلام. وبالطبع فإن ذلك يؤول إلى أن الثقافة المكتوبة، وأعني بالذات تلك التى سادت فى الإسلام، لم

تفلت من قبضة التوجيه الحاسم للثقافة بالمعنى الأنثربولوجى الواسع؛ والتى تضرب بجذورها الأعمق فيما يسبق الإسلام ويتعداه.

إن ذلك يعنى أن الثقافة، التى تسيَّدت في الإسلام، لم تصبح اتباعية لأن نصاً (هو القرآن) قد فرض نفسه داخلها كأصل يلزم إتباعه، بقدر ما إن هذا النص نفسه، قد جرى وضعه كأصل (للاتباع وليس الإبداع) داخل هذه الثقافة - وبما ينطوي عليه هذا الوضع من إهدار الممكنات الكامنة لذلك النص - وذلك بفضل ما تنطوي عليه تلك الثقافة أصلاً، من اتباعية كامنة؛ تضرب بجذورها الأعمق في أشكال وجود، وأنساق ثقافة، سابقة - في تشكُّلها - على انبثاق وظهور هذا النص ذاته. وفي كلمة واحدة، فإن القرآن هو ضحية الاتباعية، وليس أصلها.

وللمفارقة، فإن هذا الوضع للقرآن كنصٍ داخل الثقافة - وهو الأمر الذي وإن تبلور متأخراً، إلا أن مقدماته تقوم كاملة في بنية الثقافة - قد مضى ضداً على ما أراده القرآن لنفسه. فعلى تعدد وتنوّع تسميات القرآن لنفسه (كالذكر والبيان والتنزيل والفرقان والكتاب والهدى والبلاغ)، فإنه لم يطلق على نفسه تسمية النص أبداً. ولعل موازنة بين تلك التسميات تكشف عن أن القرآن قد أراد لنفسه أن يكون كتاباً، لا نصاً. إذ فيما لم ترد - مطلقاً - كلمة "نص" فى آي التنزيل للدلالة على القرآن أو على غيره (من الكتب الأسبق)، فإن كلمة "الكتاب" قد وردت فى تلك الآيات لما يقترب - أو يكاد - من الثلاثمئة مرة تقريباً، للإشارة

إلى القرآن نفسه[١] وإلى غيره من صور الوحي التى تنزَّلت على الأنبياء السابقين[٢]، أو للإشارة إلى أصحاب الأديان السابقة من "أهل الكتاب"[٣]، وللدلالة أيضاً على الكتاب الحاوي للمعرفة الإلهية الأكمل والأشمل؛ أو اللوح المحفوظ[٤].

وهنا يلزم التنويه بأن تقديم القرآن لنفسه ككتاب، وليس كنص، يرتبط بحقيقة أن النص - بحسب تعريفه - هو الواضح البيِّن الذى لا يحتاج إلى تفسير، والذى لا يمكن بالتالي أن يكون موضوعاً لقراءة، بل لمجرد الترديد والاستظهار، وذلك على العكس تماماً من "الكتاب" الذى لا يمكن بحسب طبيعته إلا أن يكون موضوعاً للقراءة، وليس التكرار. وبالطبع فإن صعوبة أن يكون القرآن نصاً تتأتى من استحالة تصوره من قبيل الظاهر الذى لا يحتاج إلى قراءة وتفسير. ففضلاً عن ما ينطوي عليه ذلك من تصور القرآن نصاً مغلقاً وفي غاية الفقر الدلالي، فإنه يتعارض مع ما أورده الأصوليون أنفسهم من أن "النصوص - في القرآن - عزيزة نادرة". وهنا ينبثق السؤال: كيف تكون النصوص عزيزة،

---

(١) "ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين" البقرة ٢. "نزَّل عليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل" آل عمران ٣. "هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب" آل عمران ٧.

(٢) "وإذ آتينا موسى الكتاب والفرقان" البقرة ٥٣. "وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة" آل عمران ٨١. "فإن كذبوك فقد كُذِب رسل من قبلك جاءوا بالبينات والزبر والكتاب المنير" آل عمران ١٨٤.

(٣) "ياأهل الكتاب لم تُلبسون الحق بالباطل" آل عمران ٧١. "ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يرده إليك" آل عمران ٧١. "من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون كتاب الله" آل عمران ١١٣.

(٤) "ما فرطنا فى الكتاب من شئ" الأنعام ٣٨. "ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين" الأنعام ٥٩. "والطور وكتاب مسطور" الطور ٢. "إنه لقرآن كريم فى كتاب مكنون" الواقعة ٧٨.

وإلى حد الندرة، في القرآن - وإلى حد ما يُقال من أن جزءاً من آية واحدة فقط من آياته هي التي تحتمل، لوضوحها وظهور دلالتها، أن تكون نصاً[1] - بينما يُصار إلى أن القرآن بأسره يعد نصاً؟.

والغريب حقاً أن يكون القدماء أيضاً "لم يشيروا إلى القرآن والحديث بإسم النصوص، كما نفعل فى اللغة المعاصرة، بل كانوا فى العادة يستخدمون دوالاً أخرى كالكتاب والتنزيل والقرآن للدلالة على النص القرآني، وكانوا يستخدمون دوالاً مثل الحديث أو الآثار أو السنة للإشارة إلى نصوص الحديث، وكانوا يشيرون إليهما معاً بإسم الوحي أو النقل. وكانوا حين يشيرون إلى "النص"، فإنما كانوا يعنون به جزءاً ضئيلاً من الوحي؛ أو بعبارة أخرى ما لا يحتمل أدنى قدر من تعدد المعنى بحكم بنائه اللغوي"[2]. ولعله يمكن، هكذا، ترجيح القول بأن التكريس الكامل للتعاطي مع القرآن قد أعلن عن نفسه، بلا مواربة، مع إطلالة عصور الانحطاط والتقليد المتأخرة التي توقفت فيها عملية القراءة وإنتاج الجديد، ولم يعد ثمة إلا محض الاستظهار والترديد.

ولعله يتفق مع تقديم القرآن لنفسه، ككتاب للفهم، وليس كنص للاستظهار والحفظ، حملته القاسية على أصحاب الأديان السابقة لأنهم جعلوا كتبهم موضوعاً لمجرد الحفظ والاستظهار فحسب. ففي تفسيره لآية: "مثل الذين حُملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفاراً" - الجمعة ٥ - أورد ابن كثير ما يلي: "يقول تعالى ذاماً لليهود الذين أُعطوا التوراة وحُمِّلوها للعمل بها، ثم لم يعملوا مثلهم فى ذلك

---

(١) "فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم، تلك عشرة كاملة". البقرة ١٩٦.

(٢) نصر حامد أبوزيد: نقد الخطاب الديني (سينا للنشر) القاهرة، ط٢، ١٩٩٤، ص ١٢١-١٢٢.

كمثل الحمار يحمل أسفاراً؛ أى كمثل الحمار إذا حمل كتباً لا يدري ما فيها، فهو يحملها حملاً حسياً، ولا يدري ما عليه، وكذلك هؤلاء في حملهم الكتاب الذي أُوتوه، حملوه لفظاً، ولم يتفهموه ولا عملوا بمقتضاه، بل أوَّلوه وحرَّفوه وبدَّلوه، فهم أسوأ حالاً من الحمير، لأن الحمار لا فهم له، وهؤلاء لهم فهوم لم يستعملوها"[1]. وبالطبع فإن الحمل الغالب على مسلمي هذا الزمان للقرآن هو من نوع الحمل الحسي؛ على نحو لا يختلفون فيه مع اليهود الذين نعى عليهم القرآن حملهم الحسي للتوراة[2]. والحق أن كتاباً ينعي على المؤمنين بالكتب السابقة حملهم الحسي لهذه الكتب؛ أي حمل الحفظ والترديد فقط، لا يمكن أن يقبل من المؤمنين به أن يكتفوا بمجرد الحمل الحسي له. بل إن إدانته للحمل الحسي إنما تحيل إلى توجيهه إلى نوع آخر من الحمل؛ هو "الحمل المعنوي" الذي يستحيل معه القرآن من محمول على الظهر - كظهر على الحمار - إلى محمول في العقل؛ وعلى النحو الذى يصبح معه ساحة لإنتاج المعنى.

ولعل دلالة الحضور الكثيف للفظة "الكتاب" في القرآن يرتبط بالقصد إلى نقل المُخاطَبين (وهم عرب الجاهلية) إلى المرحلة الكتابية؛ وبما يعنيه

---

(١) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم (مكتبة عيسى البابي الحلبي) القاهرة، د.ت، ج٤، ص ٣٦٤.

(٢) فالحق أن موجة التديُّن الراهن التى تكتسح بلدان العالم الإسلامي لا تعرف إلا محض استيفاء الجانب الحسي للتديّن من إطالة اللحى وتقصير الثياب وتغطية الوجوه. وبالطبع فإن ذلك يرتبط بكون الحمل الحسي هو حملٌ أيسر بكثير من الحمل المعنوي للقرآن وللدين على العموم. وإذا كانت حسية الوعي تحيل إلى كونه لم يجاوز مرحلة الطفولة بعد، فإن الحمل الحسي الراهن للقرآن وللدين الغالب على المجتمعات الإسلامية على العموم، إنما يحيل إلى أن الوعي الغالب فى تلك المجتمعات قد ارتد إلى ما يشبه حالة طفولة الإنسانية.

ذلك - على نحو جلي وصريح - من أن القرآن ينطوي، في جوهره، على السعي إلى نقل عرب الجاهلية - الذين لم يعرفوا إلا نمطاً من الثقافة الشفاهية بما يصاحبها من آليات تفكير لا تسمح بأي تطور - إلى وضع حضاري أرقى. إذ الحق أن ما يرتبط بالكتابية من آليات تفكير وطرائق في إنتاج المعرفة تقوم على التعقُّل، والملاحظة والنظر والاستنتاج المتبصِّر[1] إنما تحيل إلى وضع أرقى بكثير من ما يرتبط بالشفاهية - التى كان عليها العرب - وما يصاحبها من آليات وطرائق في إنتاج المعرفة تعتمد على مجرد الحفظ والنقل. وبالطبع فإنه إذا كانت آليات الحفظ والنقل الملازمة للشفاهية لا تسمح إلا بنوع من التقليد والاتباعية التى انتقدها القرآن بشدة[2]؛ ابتداءً من إعاقتها لقدرة البشر على تقبُّل هدي السماء، فإن آليات التفكُّر والتعقُّل التي تلازم الكتابية تنطوي على فتح الباب أمام ثقافة الكشف والإبداع؛ وعلى النحو الذي يسمح بنقل الواقع إلى حالة أكثر رقياً.

والحق أن هذا السعي القرآني إلى ترسيخ الكتابية - بما تمثله من حالة وجود أرقى - إنما يتفق مع التطورات التي كانت تجري في المجتمع

---

(١) "قل سيروا فى الأرض فإنظروا كيف بدأ الخلق" العنكبوت ٢٠، "قل سيروا فى الأرض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين" الأنعام ١١، "أولم يسيروا فى الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم" الروم ٩، "فانظروا كيف كان عاقبة الذين من قبل" الروم ٤٢،"كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون" البقرة ٢١٩، إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون" الرعد ٣،أنظر كيف نصرف الآيات لعلهم يفقهون" الأنعام ٦٥، "قد بينا لكم الآيات لعلكم تعقلون" الحديد ١٧، إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون" الأنفال ٢٢، "إن فى ذلك لآية لقوم يعقلون" النحل ٦٧.

(٢) "قالوا أجئتنا لتلفتنا عما وجدنا عليه آباءنا" يونس ٧٨، "قالوا بل نتبع ما عليه آباءنا" لقمان ٢١، "إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون" الزخرف ٢٢.

المكّي الذي كان يعيش سيرورة تحوّل إلى مجتمع تجاري في حاجة إلى التعاقدات المكتوبة. ولسوء الحظ فإن ما يغلب على الوعي الراهن للمسلمين من تقليد واتباعية، وابتعاد عن التعقُّل والتدبُّر، يكشف عن نوعٍ من الارتداد إلى ما يكاد أن يكون الإسلام قد تنزَّل لتجاوزه.

ولعل إشكالية مقاربة القرآن كنص، لا تقف فقط عند حقيقة تعارضها مع تقديم القرآن لنفسه ككتاب على الخصوص، ولا في أن القدماء لم يشيروا إليه كنص، بل إنها تتجاوز - وهو الأخطر - إلى ما تمارسه من مخادعة وتخليط، وبكل ما ترتب على ذلك من تثبيت بنيات ذهنية لم تزل تهيمن للآن، وذلك ابتداءاً مما تقوم به من صرف حكم الجزء النادر فى القرآن (أعني الآية الواحدة أو حتى بعضها) على الكل الشامل (الذي هو القرآن بأسره). فإذ النص عند الأصوليين هو ما "أتى الكتاب على غاية البيان فيه، فلم يُحْتَجْ مع التنزيل فيه إلى غيره"[1] أو ما يكون "مُستغنى فيه بالتنزيل عن التأويل"، والذي هو من قبيل العزيز النادر؛ حيث "النصوص عزيزة"[2] وإلى حد المصير إلى أنه "ما ثم نص يُرجع إليه لا يتطرق إليه الاحتمال"[3]، فإن سحب حكم النص/الجزء (الذي أتى فيه الكتاب على غاية البيان، فلا يتطرق إليه احتمال) على القرآن/الكل، كان لابد أن ينتهي إلى نتائج بالغة الخطر، لا على صعيد العقل فقط، بل وعلى صعيد القرآن نفسه. فإنه إذا كان الأصوليون قد صاروا -

---

(١) الشافعي: الرسالة، تحقيق محمد سيد كيلاني (مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر)، القاهرة، ط٢، ١٩٨٣، ص ٢٢.

(٢) محمود محمود الغراب (جمع وتأليف): الفقه عند الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربي (مكتبة نضر) القاهرة، ط٢، ١٩٩٣، ص ٥٨.

(٣) إبن عربي: الفتوحات المكية (دار صادر) بيروت، دون تاريخ، ج١، ص ١٨٩.

ابتداءاً من المعنى الذى تواضعوا عليه للنص من جهة، ومن إقرارهم بندرته في القرآن من جهة أخرى، إلى صوغ قاعدة أنه: "لا اجتهاد فيما فيه نص" - ومن دون أن يؤثر ذلك على فاعلية الاجتهاد الذي كان له أن يشتغل على ما ليس بنصٍ في القرآن وهو الأكثر، فإن الأمر سوف يختلف تماماً مع تحويل القرآن بأسره - بحسب الحاصل الآن - إلى "نص". سوف يتم إدخال تحوير بسيط - لعله غير ملحوظ، ولكنه فارق تماماً - على القاعدة الأصولية "لا اجتهاد مع ما فيه نص"، لتصبح "لا اجتهاد مع نص"؛ وعلى النحو الذي انغلقت معه الساحات التي تنشغل عليها فاعلية الاجتهاد على نحو كامل. وإذ كان لابد أن يتأدى ذلك إلى إصابة العقل بالتآكل والضمور، فإنه كان لابد أن يدخل بالقرآن إلى دوائر الانغلاق والجمود؛ وأعني من خلال تعجيزه عن التفتح عن ممكناته الكامنة التي تعطيه حياته الحقة، عبر جعله قادراً على التجاوب مع حاجات زمان لا يكف عن التطور. ولسوء الحظ، فإن قاعدة "لا اجتهاد مع نص" قد تحولت إلى أحد الآليات التي تشتغل بها الثقافة على العموم؛ وأعني من دون التمييز بين النص الإلهي المصدر (كالقرآن)، وبين سائر النصوص الأخرى التي استقر الأمر على تلقيها بطريقة ترديدية لا مجال فيها للمساءلة والحوار[١].

---

(١) وضمن هذا السياق فإنه إذا كانت قراءة للكيفية التى تتعامل بها نصوص وأقوال رموزها (وخصوصاً من الدعاة الجدد) وكأنها قرآناً يتم حفظه وترديده، تكشف عن الحضور المهيمن لقاعدة "لا اجتهاد مع نص"، فإن قراءة تتجاوز سطح الكيفية التى تعاملت بها - ولم تزل- النخبة العربية المفكرة مع النص "الحديث" (بألوانه الليبرالية والماركسية والعلمانية وحتى المابعد حداثية) يكشف عن حضور ذات القاعدة.

وغنيٌّ عن البيان أن قاعدة تنبني، هكذا، على تعطيل الاجتهاد في مواجهة النص (وبالكيفية التى تطور معها مدلول هذا "المصطلح" من الآية، إلى القرآن بأسره، ثم إلى سائر النصوص إنسانية المصدر) قد ارتبطت، على نحو صميمي، مع تكريس آلية مقاربة النص - أي نص - كسلطة واجبة الخضوع والاتباع.

ولعل ذلك كله لم يكن غائباً عن وعي أبي زيد. وحين يُضاف إليه وعيه بعجز المفاهيم التي بلورها الأصوليون (فقهاء ومتكلمون) من قبيل المُحكم والمتشابه، والناسخ والمنسوخ، والعام والخاص عن استيعاب المشكلات التي تترتب على مقاربة القرآن كنص، فإن فى ذلك كله تفسيراً لما يتبدى من أنه قد راح، على مدى الأعوام الأخيرة، يتحرر من مقاربة القرآن كنص، ليبدأ في مقاربته كخطاب. وبالرغم من هذا التحول، الذي يحتاج إلى درس أعمق، فإن المحمولات السلبية التي جرى إلصاقها بمقاربته للقرآن كنص، قد ظلت تطارده حتى إلى ما بعده موته الإسيان؛ وذلك بحسب ما أظهرته كتابات قطاع عريض من الجمهور الذي أتاحت له الحداثة أن يدخل إلى ساحات الكتابة الإليكترونية المفتوحة؛ وهي الكتابة التى تكشف عن أزمة هذا الجمهور - بل وحتى عن غيابه - بأكثر مما تكشف عن حضوره الفاعل. هذا الجمهور الذي راح يضع نفسه في مقام الله مُحاسباً لنصر ومتوعداً بالعذاب الأليم جزاءاً وفاقاً على ما نطق به من أن القرآن محض "منتج ثقافي" من تأليف البشر، وعلى ما قيل أنها دعوته للتحرر من النصوص.

وضمن هذا السياق، فإن أبوزيد لم يكن موضوعاً لمجرد سوء الفهم، بل كان - وهو الأسوأ - هدفاً لسوء النية؛ الذي تمثَّل فى التلاعب

بمفردات نصه، على النحو الذى يسمح للخصم بتثبيت دعواه. وهكذا فإنه إذا جاز أن ثمة مفهوم ينتظم عمل "أبوزيد" كله، فإنه يمكن القول بأنه مفهوم "التحرر من سلطة النصوص"؛ الذى استحال، بكيد خصومه وخبثهم، إلى مبدأ "التحرر من النصوص"؛ الذى لا يحتمله نصه؛ ناهيك عن أن ينطق به.

ولعله يلزم البدء من بيان التناقض الكامل بين الصيغتين؛ وأعني من حيث أنه فيما تحيل الصيغة الأولى إلى التنكر لعلاقة ما مع النص، يحضر فيها كسلطة، فإن الصيغة الثانية تنطوى على التنكر للنص بذاته. وإذن فإنه السعي إلى التفكير فى علاقة أخرى مع النص، لا كسلطة لا تسمح إلا بترديده وتكراره، بل كنقطة ابتداء للوعي ينطلق منها مستوعباً ومتجاوزاً إلى ما بعدها؛ وبكيفية تسمح للنص ذاته بأن يتكشَّف عن ممكناته المضمرة التى يستفيد منها حياته الحقة، والتى لا يمكن أن يسمح لها التكرار بالانكشاف والظهور. ولعل ذلك يعني أن التحرر، هنا، لا يكون، فحسب، للوعي من سلطة النص، بل ويكون للنص أيضاً؛ وأعنى من حيث يسمح لمكناته الكامنة بالتفتح. وهكذا يبدو وكأن الأمر، في جوهره، لا ينطوي على ما هو أكثر من السعي إلى الانتقال بالنص من علاقة تكرره، إلى علاقة تحرره.

وهكذا يبدو الأمر، في جوهره، لا صراعاً حول النصوص (قبولاً أو رفضاً لها)، بل حول طبيعة ونمط العلاقة معها (استهلاكاً وتكراراً أو إبداعاً وحواراً). ولعل ذلك يتأكد حين يدرك المرء أن أحد أهم أدوات النسق المهيمن - الذى اتضح أنه الأصل فى كل ضروب الوصاية السائدة - في بناء سلطته، قد تمثلت في المخايلة بتماهيه مع النص المقدس أنطولوجياً؛

وعلى نحو يخفي فيه سلطته الخاصة وراء سلطة النص؛ فإن ذلك يعني أن ما يُشار إليه من "سلطة النص" هو، في جوهره، قناع لسلطة أخرى تختفي وراءها؛ هي سلطة النسق المهيمن. فالحق أن النص لا سلطة له إلا بمقدار ما يُراد منه أن يغطي على سلطة تقوم خارجه، تسعى إلى تثبيت نفسها بفضل ما لهذا النص من الحصانة والقداسة. ومن هنا تلك الاستبدادية التي ينطوي عليها مفهوم "سلطة النص"؛ وأعني من حيث يجعل "النص" - بما يُفترض أن ينطوي عليه من السعي لتحرير الإنسان فعلاً ووعياً، مجرد قناع لسلطة مستبدة. وهكذا تتبدى، وعلى نحو زاعق، الطبيعة الأيديولوجية الخالصة لمفهوم "سلطة النص"؛ الأمر الذي يعني، وللمفارقة، أن رافضيه والداعين إلى التحرر من سطوته، هم الأكثر حرصاً على "النص"، من غيرهم الذين كانوا، من دون أن يدركوا، ممسوكين إلى أيديولوجيا عاتية. وليس من شك فى أن ما انتهى إليه أبو زيد من ضرورة "التحرر من سلطة النصوص" إنما يرتبط بما يسكن المفهوم من حمولة ايديولوجية متخفية؛ وأعني من حيث أدرك فيه قناعاً "لكل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا". ضد هذه الأشباح الأيديولوجية المنفلتة من سيطرة الوعي، كان أبو زيد يحارب معركته، وليس أبداً ضد النص، بحسب ما راح يلح خصومه؛ الذين لا يمكن تفسير معركتهم ضده، إلا بحسبانها معركة الأيديولوجيا - التى فضحها - ضده. وبالرغم مما يبدو، هكذا، وكأنها معركة "الحقيقة" فى مواجهة "الأيديولوجيا"، فإن أبو زيد قد ظل يوصم طوال الوقت - وللمفارقة - بأنه إنما يصدر عن أيديولوجيا مغرضة، فيما لا يعرف خصومه إلا الحقيقة خالصةً، يصدرون عنها. وهكذا تبدو الوصاية، في حقيقتها، ذات طبيعة أيديولوجية، وفقط فإنها تأخذ من الدين/النص/التراث قناعاً لها.

وعلى أي الأحوال، فإن الوعي بالطبيعة الأيديولوجية الكامنة لمفهوم "سلطة النص"؛ التي حارب أبوزيد من أجل فضحها بلا هوادة، يبقى فى حاجة إلى إكتناه الحدود المعرفية للمفهوم ذاته.

وهنا فإنه إذا كان قد بدا أن النسق المهيمن داخل التراث إنما يضع نفسه مع النص في هوية واحدة، فإن الكشف عن طبيعة هذا التماهي بوصفه مجرد علاقة مع النص (حيث الهوية هى علاقة لاشك)، في مواجهة علاقات أخرى قائمة أو ممكنة معه، إنما يؤول إلى التنزُّل بالنسق المهيمن، من فرضيته المضمرة - التى يصنع بها سلطته - "النسق هو النص"، إلى فرضية "النسق هو غير النص، وهو - كغيره - في علاقة معه"؛ وبما يعنيه ذلك من انتزاع ما يؤسس به سلطته. وإذ يبدو، هكذا، أن ثمة إمكانية لعلاقتين مع النص؛ إحداهما هى علاقة "الهوية"، والأخرى هي علاقة "المغايرة"، فإنه يبقى أن الأولى هي الأفقر بما لا يُقاس بالثانية. فإذ لا تنتج علاقة الهوية، إلا أن الشيء هو نفسه، فإن علاقة المغايرة إنما تسمح للشيء بأن يكون ذاته وغيره في آن معاً. وإذ لا تسمح العلاقة الأولى للشيء إلا بأن ينفتح على مجرد ذاته؛ وبما يعنيه ذلك من انغلاقه عليها في الحقيقة، فإن علاقة المغايرة تسمح للشيء بأن ينفتح على غيره، فيوسِّعه ويتسع به فى الوقت نفسه؛ وأعني من حيث يسمح له هذا الانفتاح على الغير من أن يتكشَّف عن ممكناته المحايثة لوجوده، والتى ما كان لها أن تتكشَّف وتظهر في الوجود إلا عبر هذا الانفتاح على الغير. ومن حسن الحظ أن علاقة المغايرة تلك، هي ما يبدو وكأن الله، نفسه، إنما يفعل بحسبها، وذلك طبقاً للحديث القدسي؛ الذى يشير إلى دور الخلق (الذين هم "غير" ذاته)، فى إظهار ممكنات ذاته، التي يبدو

- بحسب تصريحه - أنها كانت مخفية عنه هو نفسه. ولعل ذلك يعني ضرورة أن تكون "المغايرة"، هي - وليست الهوية - أساس العلاقة مع النص؛ وأعني من حيث تسمح له - كالله - بالتكشُّف عن ممكناته، التي يتحقق حضوره الفعَّال في العالم من خلال ظهورها، فى شكل إنتاج متجدد للدلالة.

إن ذلك يعنى أن علاقة الهوية لا تؤول، فحسب، إلى إفقار "النص"، وذلك من حيث تهدر إمكانيته على الإنتاج المتجدد للدلالة، بل وتكاد تنتهي به إلى الجمود والاضمحلال؛ وأعني من حيث لا تسمح لمكناته بالتحقق والظهور. وهكذا فإنه من الطبيعي أن يعجز النسق المهيمن داخل التراث - إذ يضع نفسه في علاقة هوية مع النص - عن أن يعرف النص حقاً، ناهيك عن أن يفجر دلالاته الكامنة. بل إنه، وفقط، لا يستطيع إلا أن يكرره، ومن دون أن يتجاوز، في هذا التكرار، دلالاته السطحية الفقيرة؛ وذلك من حيث يرى في النص عالماً من المعاني، مستقلاً وقائماً بنفسه، الأمر الذى يتأدى إلى أن إنتاجه للدلالة يكون مرتبطاً فقط بمجرد أبنيته اللغوية، ومن دون أية إحالة إلى أي سياقات خارجها. وليس من شك فى أن هذا الإهدار للسياقات غير اللغوية، لا يمكن أن ينتج - مهما كان ثراء اللغة وغناها - إلا الدلالة الأفقر والأجدب؛ لأنه إذ يمنع تفاعل النص مع العالم خارجه، لا يملك إلا أن يكرره؛ وبما يعنيه هذا التكرار من إهدار فاعلية النص. وهكذا تتكشَّف الحدود الأيديولوجية والمعرفية لمفهوم "سلطة النص" الذي ينبنى طبقاً لعلاقة بالنص، يضع فيها النسق المهيمن نفسه في هوية معه. وهنا يتجلى الجانب الآخر لمعركة أبو زيد؛ التي لم تكن - والحال كذلك - ضد أشباح الأيديولوجيا المنفلتة فحسب، بل

وضد الإفقار المعرفي الكامل للنص، الذي لابد أن تنتهي إليه أي ايديولوجيا تعمل على نحو خفي ومنفلت.

وإذ يعتقد الكثيرون أن اجتهاد أبو زيد مقطوع الصلة بالكليِّة عن تراث الإسلام الزاخر، فإنه يلزم التأكيد على أنه إذا كان جوهر عمل نصر واجتهاده يقوم، في العمق، على كيفية في تأسيس العلاقة مع النصوص؛ لا بما هي علاقة سلطة، بل بما هي علاقة حوار، فإن هذا التصور، الذي يقوم عليه اجتهاد الرجل، إنما يضرب بجذوره في قلب اللحظة الأكثر مركزية التي تحددت فيها مصائر الإسلام بأسره؛ وأعني بها لحظة الفتنة. وفقط فإن هذا التصور قد راح يتعرض لعمليات إقصاء وإزاحة انتهت، ليس فقط إلى إخراجه من ساحة الإسلام، بل وإلى اعتبار حامله خارجاً عن الدين والملة.

فعندما إتجه الصحابي الجليل "عمار بن ياسر" - إبان وقعة صفين - بخطابه إلى بني أميَّة قائلاً: "نحن ضربناكم على تنزيله، واليوم نضربكم على تأويله"، فإنه كان يكشف عن وعي لافت بحقيقة أن الصراع الذى تفجَّر فى تلك الوقعة الأسيفة - التى لعبت الدور الأبرز فى توجيه ما جرى فى الإسلام على صعيد السياسة والثقافة - هو صراعٌ على التأويل، فى الجوهر. وإذا كان سؤال التأويل هو، على نحو ما، سؤالٌ عن الكيفية التى تتأسس بها العلائق مع النصوص، فإن ذلك يعني أن ما جرى آنذاك كان، فى أحد وجوهه، صراعاً على كيفية تأسيس العلاقة مع النص (الذى هو القرآن بالطبع).

وللمفارقة فإن التأمل فى مواقف الفريقين المتقاتلين فى صفين، يكشف عن كيفيتين متباينتين فى تأسيس العلاقة مع النص/القرآن.

فإنه إذا كانت واقعة رفع المصاحف على آسنة الرماح تمثل إستدعاءاً صريحاً للنص ليلعب دوراً فى الصراع السياسي المحتدم، فإن ما تنطوي عليه تلك الواقعة من دلالة القران والربط بين المصحف والرمح أو السيف، يكشف عن تصور "بني أميَّة" للعلاقة مع النص بما هو قوة هيمنة وإخضاع، وهى العلاقة التى تحققوا من أن تكريسها هو أكثر نجاعة من السيف نفسه؛ وذلك من حيث ما تآدت إليه من إيقاف حرب لم يفلح السيف وحده فى وضع حدٍ لها. وهكذا فإن النص، ومع بني أميَّة بالذات، كان لابد أن يتحول إلى سلطة، أو - بالأحرى - إلى قناعٍ لسلطة تحتجب خلفه وتمارس تحت رايته أقسى ضروب التسلط والقمع. فإنه إذا كان السيف هو آداة بناء السلطة وحراستها، فإن ما حدث من تعليق النص/القرآن عليه، سوف يجعل منه (أى القرآن) محض إمتدادٍ للسيف فى تثبيت نفس السلطة وحراستها. وبالطبع فإنه حين يصبح دور النص هو حراسة السلطة، فإن تلك السلطة سوف تكون هى الأحرص - حماية لنفسها - على تحويله، هو نفسه، إلى سلطة؛ وبما يعنيه ذلك من التعالي به عن إمكانية أن يكون موضوعاً للقراءة والسؤال، حيث ستصبح مساءلة النص مساءلة لسلطة السياسة التى تحتجب خلفه. وهكذا فإنه يتم - ضمن هذا السياق - إلغاء التمييز بين "سلطة السياسة" وبين "سلطة النص"؛ وعلى النحو الذى جعل معاوية يعتبر ما قضى به من توريث سلطته لإبنه يزيد، بمثابة القضاء النازل من الله؛ والذى لا راد له أبداً. وليس من شك فى أن تحوُّل النص إلى سلطة لابد أن يدخل به إلى دائرة التكرار والجمود، وذلك لإستحالة التعاطي معه، بما هو سلطة، على نحو يسمح بتفجير دلالاته الكامنة الخصبة. وفقط سيصبح النص

"أيقونة" يتبرك بها الناس ويتمسحون بها ويتمتمون بمفرداتها، ولكنه سيفقد كل حياته وديناميته.

وإذا كانت تلك الكيفية فى العلاقة مع النصوص هى التى تحققت لها الهيمنة والسيادة كاملة فى الإسلام، فإن ما صار إليه الإمام علي - فى تعليقه على ما قام به بنو أميَّة من رفع المصاحف على أسنة الرماح - من "إن القرآن كتاب مسطور بين دفتين، لا ينطق بلسان، وإنما ينطق عنه الرجال"، إنما يكشف عن كيفية أخرى فى تأسيس العلاقة مع النصوص؛ تنبني على الإقرار بدور بالغ المركزية للإنسان فى إنتاج دلالة النص، وبما يترتب على ذلك من ضرورة تصور النص، لا بما هو قوة إخضاع وإجبار، بل بما هو ساحة للتفاعل والسؤال والحوار. ولعل ذلك ينبني على حقيقة أنه إذا كان الإنسان يدخل (وعياً وواقعاً) فى تركيب وحي التنزيل (وهو ما يُستفاد، من جهة، من تعدد وتباين لحظات هذا التنزيل بحسب حاجات الواقع ومستوى تطور الوعى، كما يُستفاد، من جهة أخرى، من حقيقة أن القرآن نفسه قد ظل يتنزل وحياً على مدى يقترب من ربع القرن متجاوباً مع أسئلة الوعى والواقع) ، فإنه يستحيل تصور هذا الإنساني معزولاً عن فعل التأويل.

وهنا تحديداً تضرب طريقة نصر فى مقاربة النص - لا كسلطة، بل كساحة للحوار والسؤال - بجذورها العميقة. إنه يتواصل، مُسلحاً بكل ما تم إنتاجه على مدى القرون من آدوات ورؤى منهجية ومعرفية، مع ما يمكن القول أنها طريقة الإمام علي فى مقاربة النصوص. وغنيٌّ عن البيان أنه إذا كانت الهزيمة السياسية للإمام علي قد إنتهت إلى الإقصاء والتهميش الكامل لطريقته، فإن أى سعى لإستعادتها من ركام المُهمَش

والمسكوت عنه كان لابد أن يجد نفسه، لا فى مواجهة سلطة السياسة فقط، بل وفى مواجهة سلطة السائد والمستقر؛ وهى الأعنف والأعتى.

وإذا كان الباب قد إنفتح واسعاً مع هزيمة الإمام علي وإقصاء طريقته، أمام بني أميَّة لتثبيت طريقتهم فى تأسيس العلاقة مع النصوص بما هى علاقة سلطة وإخضاع - وذلك كجزء من سعيهم إلى تحصين سلطتهم وحراستها - فإنهم قد راحوا يراوغون معتبرين التنكر لطريقتهم تلك، بمثابة نوع من الإنكار للنص نفسه. ولقد كانت تلك المراوغة - وتظل للآن - هى السلاح الذى يجرى الإنتقام به من نصر أبوزيد؛ حيث جرى التعامل مع دعوته للتحرر من "سلطة" النصوص، بإعتبارها دعوة للتحرر من النصوص. وبالطبع فإنه إذا كان لا يمكن لأحدٍ، ألبتة، أن يقول بإنكار الإمام علي للنص، حيث الأمر يتعلق فقط بإنكاره لضربٍ من العلاقة معه؛ فإنه لا يمكن، بالمثل، القول بإنكار نصر أبوزيد للنصوص، بل الأمر يتعلق أيضاً بإنكاره لضرب من العلاقة معها تكون فيها "سلطة" لا سبيل بإزائها إلا للترديد والتكرار، وليست "نقطة بدءٍ وساحة حوار" ينطلق منها الإنسان وعليها، إلى بناء وعي مطابق بعالمه، وذلك عبر التفاعل والسؤال. وللمفارقة فإن تصور النص كسلطة لا يؤول فقط إلى إهدار الوعي الذى لن يكون مسموحاً له، بإزاء تلك السلطة، إلا أن يكرر ويردد، بل وينتهى إلى الإفقار المعرفي الكامل للنص نفسه؛ وذلك من حيث يستحيل عبر الترديد والتكرار الكشف عن كل ما يكتنزه من ممكنات خلاَّقة هى أساس حياته الحقة. وإذن فإنه التباين بين موقفين من النص؛ أحدهما يجعله قوة إبداع، والأخر يجعل منه قوة إخضاع، أو هو التباين، فى العمق، بين إبستمولوجيا تبغي "التحرر"، وبين

إيديولوجيا تكريس "التسلط". وإذن فإنها الإيديولوجيا، وهى ترتدي عمامة الدين وتسرق قداسته، لتحرس "سلطة" أدركت - منذ البدء - ضرورة التلاعب بالدين من أجل إنقاذ بؤسها؛ ولو كان ذلك عبر تحويل تلك الإيديولوجيا إلى أن تكون "ديناً" يتعبد به الناس ربهم على مدى تاريخ طويل. وإذا كان فضح تلك الإيديولوجيا بمثابة تحرير للدين فى العمق، فإنه لن يكون غريباً أن تجعل تلك الإيديولوجيا من الساعي لتحرير الدين من براثنها، كافراً به. لكنه يبقى أن هذا التكفير هو إنتقام "الإيديولوجيا"، وليس "الدين" أبداً.

وبالطبع فإن أبي زيد قد إنحاز - ودفع ثمناً باهظاً لهذا الإنحياز - للموقف التحريري لكلٍ من الدين والنص معاً، وراح يسعى فى سبيل بلورة إطار مؤسسي يستوعب إجتهاده المعرفي ويقوم عليه؛ وهو الإطار الذى بدأ يتفتح فى الفضاء الإندونيسي من خلال المعهد الدولي للدراسات القرآنية الذى كان محط إهتمام عديد من الشخصيات المؤثرة فى عالم الإسلام كان على رأسهم الرئيس الإندونيسي الراحل عبدالرحمن واحد وغيره من الذين يدركون أزمة المجتمعات الإسلامية مع نفسها ومع غيرها، ويؤمنون بقدرة الإسلام على الإسهام الفاعل فى إغناء عالمنا الراهن.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
بين القرآن والمنظومات الكلامية

حين خاطب أبو بكر مبايعيه: "إن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوِّموني"، فإنه كان يكشف عن تصوره لضرورة خضوع السلطة لرقابة المجتمع ومحاسبته؛ وهو التصور الذى يمكن القول، مع التجاوز، أنه قد ساد على مدى حقبة الخلافة الراشدة. ولعل انفجار ما عُرِفَ بالفتنة ليكشف عن "مجتمع" يرى لنفسه حقاً في مراقبة ومحاسبة "سلطة" شاءت أن تنزع منه هذا الحق، فأطاح بها بعنف. فبعد انتهاء الحقبة النبوية التي كانت سلطة النبي أثناءها موضوعاً لرقابة "السماء"، فإنه بدا أن انقطاع صوت السماء بموته، قد نقل حق الرقابة والمحاسبة إلى مجتمع الأمة وجماعتها؛ الذي بات صوتها هو وريث صوت السماء.

وغنيٌّ عن البيان أنه قد جرى تسويغ هذاالحق للمجتمع تحت الغطاء الشرعي لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ الذي كاد أن يصبح ستاراً لكل تدخُّل في الشأن العام؛ وذلك بحسب ما يُستفاد من عبارة عبدالملك بن مروان المتوعدة. وإذ يحيل ذلك إلى أن المبدأ قد تبنين، والحال كذلك، كأداة يمارس من خلالها المجتمع حقه فى تقويم السلطة وضبطها، فإن هذا الحضور للمبدأ سرعان ما انقلب كلياً، مع انقلاب السلطة - بعد الفتنة - من الخلافة الراشدة "الشوروية" إلى المُلك العضوض "المستبد"[1]. ذلك أنه إذا كان هذا الانقلاب قد آل، بطبيعة

(١) ويُشار هنا إلى ما يُنسب إلى النبي من القول: "الخلافة بعدي ثلاثون عاماً بعدها مُلك عضوض". وإذا كان "معاوية" بحسب ما أعلن بنفسه هو "أول الملوك"، فإن مما له دلالة، في هذا السياق، بيان ما أقامه "إبن خلدون" من التمييز بين الخلافة "ووازع كل أحد فيها من

الحال، إلى هيمنة السلطة على المجتمع وإخضاعه على نحو كامل، فإن ما يثير العجب حقاً أن يكون هذا الإخضاع للمجتمع، والتسلط عليه وقمعه، قد تحقق من خلال احتياز السلطة لمبدأ الأمر والنهي وتأميمه لحسابها. والحق أن المبدأ قد تحول فى إطار الدولة السلطانية المتأخرة إلى ما يشبه أداتها أو جهازها السلطوي القائم على وظيفة قمع المجتمع وقهره. ولعل ذلك يحيل إلى أن تاريخ المبدأ يكاد، في جوهره، أن يكون تاريخ السعى إلى ضبط السلطة والتحكُّم فيها، أو إطلاقها على نحو تنحلُّ فيه من الرقابة والتقويم.

وإذا كانت السلطة التي احتازت على المبدأ منذ ما بعد أحداث الفتنة مباشرة، قد عمدت، كجزء من امتلاكها له وتوظيفه لصالحها، إلى تفريغه من أي حمولة سياسية، وإكسابه دلالة أخلاقية تتمكن معها من استخدامه في تطويع الأفرد وترويضهم (حيث لا مجال لعمل الأخلاقي إلا ضمن حدود الفردي)، فإنه يلزم السعي إلى استعادة ذلك التاريخ المُهمَّش الذي تسعى السلطة، للآن، إلى طمسه وإخفائه. ولعل القيمة القصوى لذلك تتأتى من الوعي المتزايد بأن ملمحاً جوهرياً من ملامح الأزمة العربية الراهنة يتبدى في تغوُّل السلطة واحتلالها للفضاء السياسي منفردة؛ وعلى النحو الذي تمكنت معه من سحق المجتمع وطرده - على نحو كامل - من ذلك الفضاء المؤمم. ومن حسن الحظ أن التداول القرآني لذلك المبدأ يتكشَّف عن إنطوائه على تلك الحمولة السياسية

نفسه وهو الدين وكانوا يؤثرونه على أمور دنياهم" وبين المُلك الذي "اقتضت طبيعته الانفراد بالمجد واستئثار الواحد به". أنظر: ابن خلدون: المقدمة، نشرة على عبدالواحد وافي (دار نهضة مصر) القاهرة، دون تاريخ، ج٢، ص٦٠٤-٦٠٧.

التى يمكن عبر استعادتها أن ينفتح الباب أمام المجتمع لاسترجاع دوره فى الفضاء السياسي الذي طال تاريخ استبعاده وطرده منه.

- التداول القرآني للمبدأ:

على تعدُّد ورود مبدأ "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" في القرآن، فإن ثمة ما يمكن ملاحظته مما تتكشَّف دلالته عن كيفية معينة في مقاربة القرآن لهذا المبدأ. ولعل أول ما تجدر ملاحظته هو غلبة ورود المبدأ في صورة "الفعل"[1]، وذلك باستثناء مرة واحدة ورد فيها في صورة "إسم الفاعل"[2]. وفيما يتعلق بالورود في صورة "الفعل"، فإن أغلب الفعل كان فى صيغة "المضارع"، إلا في مرة واحدة جاء فيها الورود في صيغة "الأمر". وباستثناء مرة واحدة ورد فيها الفعل في إطار جملة شرطية[3]، فإن استخدامه يكون في جمل بسيطة على العموم. وعلى الدوام فإن خطاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يكون للعموم (ولو كان عموماً يتم تخصيصه بعموم أقل، وعلى اختلاف بين المفسرين في ما يتخصص به هذا العموم)، وذلك أيضاً إلا في حالة واحدة ورد فيها الخطاب للخصوص (وهي المرة التى ورد فيها المبدأ في صيغة فعل "الأمر")[4]. والملاحظ أن

---

(١) "يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات" الأعراف ١٥٧. "يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة" التوبة ٧١. لتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر" آل عمران ١٠٤. "تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله" آل عمران١١٠. "ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر" آل عمران ١١٤.

(٢)"الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله" التوبة ١١٢.

(٣) "الذين إن مكنَّاهم فى الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور" الحج ٤١.

(٤) "يا بني أقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر" لقمان ١٧.

مصدر الأمر في المرة التى ورد فيها الخطاب للخصوص كان الإنسان (لقمان لإبنه)، وأما في حال العموم فإن الخطاب يكون منطوقاً به، على الدوام، من خلال الصوت الإلهي. إن ذلك يعني أنه إذا كان الله والإنسان يشتركان في النطق بخطاب "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، فإنه فيما ينطق به الله "مُخبراً" - في الأغلب - عن الحال الواجب أن يكون عليها الإنسان[1]، فإن الإنسان لا ينطق به - ولو كان يفعل ذلك لمرة واحدة فقط - إلا "آمراً". وللمفارقة فإن ذلك يعنى أن الإنسان ينطق به بما هو "سلطة" فيما ينطق الله به كشاهد.

ولعل دلالة الورود في صيغة "الفعل" تتبدى فيما يؤول إليه ذلك من تصور الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بوصفه "ممارسة" لفعل، وليس "وصفاً" لحال الفاعل، وأما أن يكون ذلك الفعل "مضارعاً" فإنما ليؤكد على أنها ممارسة مفتوحة وقيد التحقق (وليست شيءاً تحقق في الماضي أو يُنتَظر تحققه في المستقبل). وبالطبع فإنه يترتب على ذلك أن يكون خطاب الأمر بالمعروف والنهي هو، في جوهره، وصفٌ لفعل، بأكثر مما هو وصف لماهية مكتملة قائمة. وبما هو، والحال كذلك، وصفٌ لفعل الإنسان المؤمن بأكثر مما هو وصف لعين قائمة بذاته (كالإيمان مثلاً)، فإنه يحيل إلى تصور الإيمان بما هو "فعالية قيد التحقق"، وليس بما هو عينٌ أو ماهية مكتملة ثابتة. وضمن هذا السياق فإن فعل "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" لا يقوم بوصفه علامة على ماهية سابقة عليه، بقدر ما

---

(١) في مرة واحدة جاء الإخبار عن الذين "يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف ويقبضون أيديهم" التوبة ٦٧. وكان ذلك إخباراً عن حال المنافقين الذين تركز تلك السورة على هجائهم وفضح حالهم.

هو وسيلة تحقق وقيام تلك الماهية. وبعبارة فلسفية، فإن الماهية لا تكون سابقة على الفعل، بل إنها تتحقق به ومعه ومن خلاله.

ولعله يرتبط بذلك أن تصور الإيمان كماهية أو عينٍ قائمة وسابقة على الفعل لابد أن يفتح الباب أمام إمكان تعطيل "الأمر والمعروف والنهي عن المنكر"، فيما يؤول تصوره "فعالية تتحقق من خلال الفعل" إلى غلق الباب أمام إمكانية ذلك التعطيل. ومن هنا ما ستتكشف عنه المنظومات العقائدية من التجاوب بين تصور الإيمان من جهة، وبين تفعيل مبدأ الأمر بالمعروف على نحو كامل وغير مشروط أو إحاطته بسياج من الشروط التى تكاد تنتهى إلى رفعه وتعطيله من جهة أخرى. وهكذا فإن من تصوروا الإيمان عيناً قائمة بالذات (لا تزيد ولا تنقص، ولا تضر معها معصية)(١) قد أفاضوا فى طرح الشروط التى ضاق معها مبدأ الأمر بالمعروف إلى حد التلاشي؛ وهو ما تجلى في ما صار إليه الجويني من اعتبار الفاسق مؤمناً، وذلك بالرغم من أنه فاعلٌ - لا محالة - للمنكر بما هو مرتكبٌ للكبيرة، وأما من صهروا الإيمان في هوية واحدة مع الفعل؛ وبما يعنيه

---

(١) "والمرضي عندنا، أن حقيقة الإيمان (هي) التصديق بالله تعالى .... فإن قيل: فما قولكم في زيادة الإيمان ونقصانه؟ قلنا: إذا حملنا الإيمان على التصديق، فلا يفضل تصديق تصديقاً، كما لا يفضل علم علماً .. (ولأن الإيمان ماهية متحققة بصرف النظر عن الفعل، فإن) من مذهب أهل الحق وصف الفاسق بكونه مؤمناً، والدليل على تسميته مؤمناً من حيث اللغة أنه مصدق على التحقيق. وآية ذلك في الشرع أن الأحكام الشرعية، المقيدة بخطاب المؤمنين، تتوجه على الفسقة توجهها على الأتقياء إجماعاً، والفاسق يجرى مجرى المؤمن في أحكامه؛ فيسهم له من المغنم ، ويصرف إليه سهم المصالح، ويُذبّ عنه، ويُدفن في مقابر المسلمين، ويُصلى عليه، وكل ذلك يقطع بكونه منهم". أنظر: الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة، تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبدالمنعم عبدالحميد (مكتبة الخانجي) القاهرة ١٩٥٠، ص٣٩٧- ٣٩٩.

ذلك تصور الفعل هو عين الإيمان وليس مجرد علامة عليه[١] - فإنهم قد اتسعوا بالمبدأ إلى حد اعتباره أحد أصول الإيمان؛ وهو ما استقر عليه المعتزلة والشيعة الزيدية على الخصوص.

وفي السياق نفسه، فإن ذات التباين بين موقفين؛ يلح أحدهما على صهر الماهية مع الفعل، فيما يمضى الآخر إلى الفصل بينهما؛ وأعني من حيث يرى الماهية عيناً قائمة ومتحققة بصرف النظر عن الفعل، سوف ينعكس في موقف مفسري القرآن من آية: "كنتم خير أمة أُخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله"[٢]. فإنه إذا كان ثمة من مضى إلى أن "خيرية الأمة" موقوفة على تفعيل مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإن ثمة، في المقابل، من راح يتصور تلك الخيرية كامتياز مطلق ونهائي للأمة بما هي كذلك. فإذ يروي "ابن كثير" عن البعض ما يقطع بأن "الخيرية" مشروطةٌ بفعل؛ وذلك بحسب ما أورد من أن "رجلاً قام إلى النبي ﷺ وهو على المنبر، فقال يا رسول الله أي الناس خير؟ قال: خير الناس أقرؤهم وأتقاهم لله وآمرهم بالمعروف وأنهاهم عن المنكر وأوصلهم للرحم"[٣]، فإنه يروي عن آخرين ما يكشف عن أن "الخيرية" امتيازٌ مطلق تفردت به

---

(١) وإذا كان "النظَّام" قد مضى إلى "إن الكفر لم يكن كفراً ولا قبيحاً إلا بفاعله ومحدثه؛ وهو الكافر. والله لم يخلق الكفر" (بل خالقه هو الإنسان بفعله)، فإن ذلك يعني أن الكفر ليس "ماهية" قائمة يجدها الإنسان في نفسه، بل إنه يكون وضعاً يخلقه لنفسه. ولعله يمكن القول قياساً على ذلك أن الإيمان، بدوره، ليس شيءاً قائماً يجده الإنسان من نفسه، بل إنه محدثه بفعله، كالكفر تماماً. أنظر: الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد، نشرة محمد حجازي (مكتبة الثقافة الدينية) القاهرة ١٩٨٨، ص ٧٠

(٢) آل عمران ١١٠

(٣) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج١ (مكتبة عيسى البابي الحلبي وشركاه بمصر) القاهرة، دون تاريخ، ص ٣٩١.

الأمة بما هى أمة أفضل الرسل الذي يُروىَ عنه أنه قال: "أُعطيت ما لم يُعطَ أحد من الأنبياء، فقلنا يا رسول الله ما هو؟ قال: نُصرت بالرعب، وأُعطيت مفاتيح الأرض، وسُميت أحمد، وجُعِلَ التراب لى طهوراً، وجُعِلت أمتى خير الأمم"[1]. وبالطبع فإن خيرية الأمة، هنا، لابد أن تكون وضعاً مطلقاً وغير مشروط، وذلك ابتداءاً من إنبنائها على "أفضلية" النبي؛ التي هي أيضاً وضعٌ مطلق وغير مشروط بالمرة[2]. والحق أن ما ورد من تفضيل الأنبياء بعضهم على بعض لم يكن إلا مقدمة لما شاع من تفاضل الأمم[3]؛ وبما يعنيه ذلك من أنه "لاخلاف في أن أمة محمد أفضل الأمم"[4] لأنه هو "أفضل الأنبياء". وإذ تتضارب الروايات عن النبي، بخصوص الأصل المنتج لخيرية الأمة، على هذا النحو، فيما بين اعتبارها نتاجاً لفعل الأمة، أو اعتبارها هبة مُعطاة من غير تبرير، فإن قراءة للمأثور عن النبي بالقرآن - بمثل ما شاع من قراءة القرآن بذلك المأثور - تكاد تؤول إلى الانحياز لاعتبار تلك الخيرية نتاج عمل.

---

(١) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٢) وغنيٌّ عن البيان أن هذا التصور الإطلاقي للأفضلية بالنظر إليها كموضوع لخطاب "إلهي"، لأنها تكون- على قول البزدوي- "بالوضع من الله"، وأنها لا تُعرف- على قول ابن حزم- إلا ببرهان مسموع من الله تعالى أو من كلام رسول الله. أنظر: البزدوي: أصول الدين، نشرة هانز بيتر لنس (دار إحياء الكتب العربية) القاهرة ١٩٦٣، ص ٢٠٢. وابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة (عكاظ للنشر والتوزيع) الرياض، ط١، ١٩٨٢،ج٤، ص ١٠٢.

(٣) أنظر تحليلاً واسعاً للتفصيل في: على مبروك: عن الإمامة والسياسة والخطاب التاريخى في علم العقائد (مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان) القاهرة ٢٠٠٢، ص ٥١- ٧٤

(٤) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل (سبق ذكره) ج٤، ص٩١.

والملاحظ أن ذلك الانشطار قد راح يعيد إنتاج نفسه على صعيد رؤية المسلمين لموقعهم من الأمم السابقة؛ إذ "كانت هناك، فيما يتعلق برؤية موقع المسلمين من الأمم السالفة التى استُبدِلوا بها، نظرتان؛ الأولى ترى أن هذه "السُنّة" تسري على المسلمين أيضاً، فإن بدَّلوا وغيَّروا استُبدِل بهم (وبما يعنيه ذلك من أن استخلافهم وتوريثهم الأرض مرتبط بفعل وجهد). وكان هناك من قال: إن المسلمين هم آخر "الأمم" قبل يوم القيامة (وبما يعنيه ذلك أن استخلافهم وتوريثهم الأرض قائمٌ لآخر الزمان بصرف النظر عن الفعل أو عدمه). ظهر ذلك في مثل الأثر القائل: سيبلغ هذا الدين ما بلغ الليل. وفي مثل: لا يزال قومٌ من أمتى ظاهرين على الحق. وفي مثل قولة الحسن البصري: أمتكم آخر الأمم .. فلا أمة بعد أمتكم ولا نبي بعد نبيكم، ولا كتاب بعد كتابكم! أنتم تسوقون الناس والساعة تسوقكم"[1]. ولعله يلزم التنويه بما يبدو متواتراً من إسناد الوضع الذي يكون للأمة إلى الوضع الذي يكون للنبي؛ فهى الأمة "الخاتم" ابتداءاً من أن نبيها هو النبي الخاتم، تماماً بمثل ما هى الأمة الأفضل بين الأمم، لأن نبيها هو الأفضل بين كافة الأنبياء.

ولقد تحقق الانقسام نفسه بين الماهية المتحققة للأمة أولياً كضرب من الاختصاص والامتياز، وبين تلك الماهية كنتاج لجهد وفعالية مسبقة، وذلك فيما يتعلق بما ورد من قوله: "ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر"[2]. فإذ جرى تفسير ذلك القول بأن هناك "أمة منتصبة للقيام بأمر الله في الدعوة إلى الخير والأمر

---

(١) رضوان السيد: الجماعة والمجتمع والدولة (دار الكتاب العربي) بيروت، ط١، ١٩٩٧، ص٢٥.

(٢) آل عمران ١٠٤

بالمعروف والنهي عن المنكر وأولئك هم المفلحون، (فإن) الضحَّاك قال: هم خاصة الصحابة وخاصة الرواة يعني المجاهدين والعلماء"[1]. وغنيٌّ عن البيان أن تنصيب الأمة أو الجماعة (موضوع الخطاب القرآني) في ذلك الموقع المخصوص لا يكون - تبعاً لذلك - محض امتيازٍ تتحصَّل عليه تلك الأمة على سبيل الهبة المُعطاة من الله مثلاً، بل يكون موقوفاً - حسب تفسير الضحَّاك - على "فعل وعمل"؛ ويعنى ما تقوم به من الجهاد والعلم. وبالطبع فإن ذلك التفسير الذى يشرط "الماهية" بما يسبقها من "الجهد" يختلف كلياً عن ما يُنسب إلى "معاوية" - وهي نسبة ذات دلالة بالغة - من أنه يفك هذا الوضع المخصوص لتلك الأمة من الارتهان إلى أي فعل أو جهد، ويراه محض امتياز للعرب دون غيرهم من الناس[2]. وإذن فإنه التباين بين تصور "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" شارط لماهية الأمة، أو أن تلك الماهية تتحدد بذاتها، وليست مشروطة بشيء من

---

(١) إبن كثير: تفسير القرآن العظيم (سبق ذكره) ج١، ص ٣٩٠

(٢) يورد ابن كثير "عن أبي عامر عبدالله بن يحى قال: حججنا مع معاوية بن أبي سفيان، فلما قدمنا مكة قام حين صلى صلاة الظهر فقال: إن رسول الله ﷺ قال: "إن أهل الكتاب افترقوا فى دينهم على اثنتين وسبعين ملة، وإن هذه الأمة ستفترق على ثلاث وسبعين ملة- يعني الأهواء- إلا واحدة- وهي الجماعة- وإنه سيخرج في أمتي أقوام تتجارى بهم الأهواء كما يتجارى الكلب بصاحبه، لا يبقى منه عرق ولا مفصل إلا دخله" والله يا معشر العرب لئن لم تقوموا بما جاء به نبيكم ﷺ لغيركم من الناس أحرى أن لا يقوم به". وهكذا فإن العرب- بحسب معاوية- هم الأمة المختصة بالانتصاب للقيام بأمر الله في الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإذا لم يقوموا بذلك فإنه ليس لغيرهم من الناس (الذين لم يختصوا بذلك) أن يقوموا به. وهكذا يغلق معاوية الباب أمام غير العرب حتى لو تأدى الأمر إلى تعطيل "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر"، وذلك لكى لا ينفتح الباب أمامهم إلى منازعة العرب وضعيتهم المخصوصة؛ وعلى نحو يبدو معه وكأنه حريص على القوم بأكثر من الحرص على المبدأ. أنظر: المصدر السابق، نفس الصفحة.

خارجها أبداً. ولسوء الحظ فإن الملاحظة تكشف عن أن ما استقر في الوعي العمومي هو أن ماهية الأمة المسلمة - بل وحتى الفرد المسلم - هى ماهية متعالية وتملك امتيازها في ذاتها، وغير مشروطة بفعل أوجهد. ولعل الأمر لم يقف - لسوء الحظ - عند مجرد هذا الوعي العمومي، بل تجاوزه إلى رائد كبير في حجم "الطهطاوي" الذى لم يمنعه ما صار إليه من أن "الأصل في تباين الأمم وتفاضلها هو ترقيها في العلوم والصنائع"؛ وبما يعنيه ذلك من أن الأمة تتمايز عن غيرها بما تبذل من جهد تترقى به (في مجال التقنية والعلم)، من أن يقرر "أن أقسام الدنيا الخمسة يصح تفضيل بعضها على بعض؛ يعني تفضيل جزء بتمامه على الآخر بتمامه بحسب مزية الإسلام وتعلقاته. فحينئذ تكون آسيا أفضل الجميع ثم تليها أفريقية لعمارها بالأولياء والصلحاء، خصوصاً باشتمالها على مصر القاهرة ثم تليها أوروبا لقوة الإسلام ووجود الإمام الأعظم إمام الحرمين الشريفين سلطان الإسلام فيها ثم بلاد الجزائر البحرية لعمارها بالإسلام أيضاً مع عدم تبحرها فى العلوم، فأدنى الأقسام بلاد أمريكة حيث لا وجود للإسلام بها أبداً"[1]. وهكذا فإن تخلف الأمة في العلوم والصنائع لم يحل، ابتداءاً من اكتسابها "مزية الإسلام" دون أن تكون هي الأفضل بين الأمم. وإذ ينبني ذلك على تفاؤلية الطهطاوي بخصوص قدرة الأمة على اكتساب مزية الترقي في العلوم والصنائع عبر الجلب من الأوروبيين؛ وعلى النحو الذي اندفع معه يستوعب ذلك الانشطار بين تأسيس فضل الأمة على "مزية الإسلام" أو "مزية الترقي في العلوم" ضمن منطق الجمع - من دون أي إحساس بالتناقض - بين

(١) الطهطاوي: تخليص الإبريز في تلخيص باريز، دراسة وتعليق محمود فهمى حجازي (دار الفكر العربي) القاهرة، دون تاريخ، ص١٦٠.

الثنائيات المتجاورة التي يزخر بها نصه، فإن ورثته - ومع تزايد يأسهم من بلوغ مزية التقدم الذي بلغه غيرهم - قد راحوا، وعلى سبيل التعويض، يلحون على محض الإسلام كمزية متفردة للأمة التى سوف يصفها البعض بأنها الأمة الربانية؛ وذلك فيما يبدو وكأنه الاستعادة لميراث شعب الله المختار القديم؛ الذي ابتدره الله بالاصطفاء لا لفعل منه، بل بمحض مشيئته غير القابلة للتفسير.

والحق أن هذا الموقف الذي تتحدد فيه ماهية الأمة المسلمة - وكذلك ماهية الفرد المسلم - بذاتها، وبمعزل عن أي فعل أو جهد، لما يتعارض مع ما يفرضه السياق الذي وردت فيه نصوص الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في القرآن؛ وأعني من حيث يتكشَّف هذا السياق عن طابع عملي (أخلاقي وسياسي) بالكلية. فإذ يورد القرآن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مقترناً، على الدوام، بركن عبادي (إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة) وأخلاقي كالدعوة إلى الخير على العموم، وهما ركنان عمليان بالطبع، فإن مما له دلالة فى هذا السياق، أن جل النصوص التي وردت بالمبدأ هى مما نزل به الوحي فى المدينة[1]. ولعل دلالة غلبة الورود في الوحي المدني تتأتى مما يحيط بذلك من معان سياسية لافتة؛ وأعني ابتداءاً من أن المدينة، وليست مكة، كانت هي التي شهدت بناء الدولة وحصول التمكين السياسي للإسلام. وليس من شك في ما يعنيه ذلك من أن التمكين السياسي الذى اكتمل للإسلام في المدينة، كان هو المؤطر

(١) في الآيتين اللتين ورد فيهما المبدأ في القرآن المكي، فإن الخطاب في واحدة من الآيتين يكون "للمفرد" (يا بني أقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر- لقمان ١٧)، وفي الآية الأخرى فإن الخطاب يكون عن "الغائب" (يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات)- الحج ١٥٧.

لتواتر الوحي بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولحسن الحظ فإن واحدة من الآيات "المدنية" لا تفعل إلا أن تعلق ذلك "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" على شرط التمكين (السياسي) في الأرض[1]. وليس من شك في أن ذلك، لا سواه، هو ما يقف وراء ما صار إليه "المودودي" من أن "نظام الاستخلاف في الأرض لا يمكن أن يتغير ويتبدل بمجرد وجود فرد صالح أو أفراد صالحين مشتتين في الدنيا، ولو كانوا في ذات أنفسهم من أولياء الله تعالى، بل ومن أنبيائه ورسله. إن الله لم يقطع ما قطع من المواعيد لأفراد مشتتين، وإنما قطعها لجماعة منسقة متمتعة بحسن الإدارة قد أثبتت نفسها فعلاً أمةً وسطاً، أو خير أمة في الأرض"[2]. وبالرغم مما يستهدفه المودودي من التأكيد على جوهرية تبلور "الجماعة الإسلامية" - بما هي جماعة طليعية قائدة - كمقدمة لتحقيق الوعد الإلهي بالاستخلاف، فإنه يبقى - على العموم - أن تفعيل مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (كفعل أخلاقي) موقوف على شرط التمكين السياسي؛ وبما يحيل إليه ذلك من أن "السياسي" هو الشارط للأخلاقي.

ولعل تلك المشروطية تكشف عن بؤس ما يروج له الخطاب الديني السائد (وبالذات فى قناعه "الدعوي الجديد" الذى يكاد فى مواكبته لما يُسمى بالليبرالية الجديدة أن ينتهي إلى تحويل الدين إلى محض ساحة للخلاص الفردي الذي يبدو - حسب هذا الخطاب - ممكناً بمعزل عن أي شروط مجاوزة للفرد) من أن إصلاح "الأخلاق الفردية" هو المدخل

(١) "الذين إن مكنَّاهم فى الأرض أقاموا الصلاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر- الحج ٤١"

(٢) نقلاً عن: محمد عمارة: أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية (دار الشروق) القاهرة، ط١، ١٩٨٧، ص ٤١١.

لإصلاح ما يعتور الواقع الاجتماعي والسياسي العربي من السقوط والانحطاط. فالمبدأ الأخلاقي لا يعمل أبداً منفرداً وخارج أي نظام، بل يعمل ضمن سياق منظومة يتآزر فيها مع غيره، يفقد خارجها قدرته على التأثير، وإلى حد أنه يتحول - خارجها - إلى مجرد أيقونة أو شعار فارغ يغطي بؤس الواقع وفساده. ويرتبط ذلك، لا محالة، بحقيقة أنه فيما يؤول فساد السياسة إلى إفساد أخلاق الفرد، فإن صلاح أخلاق الفرد لا يؤدي إلى إصلاح فساد السياسة؛ حيث الساسة هي "المجال العام" الذي يتشارك فيه الأفراد، ولكنه لا يمثل حاصل جمع المجالات الخاصة بهؤلاء الأفراد، بل إنه يبقى رغم - أو حتى بفضل - ابتلاعه لها فى جوفه، مجاوزاً لها في الآن نفسه. وهنا تحديداً تتجلى الدلالة القصوى لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ وأعني في التكشُّف عن مشروطية الأخلاقي للسياسي، وعلى نحو يصبح معه إصلاح واقع الانحطاط الكلي العربي الراهن هو الإطار اللازم لإصلاح فساد الأفراد، وليس العكس بحسب ما يصرح الخطاب الديني المُتداول الذي يلح على تكريس أيديولوجيا الخلاص الفردي، ليبقى المجتمع خارج السياسة. وبالطبع فإن ذلك لا يعني الانحياز للأيديولوجيا الانقلابية التى تتبناها جماعات الإسلام السياسي الراديكالية (والتى لا تستهدف، للمفارقة، استدعاء المجتمع كطرف فاعل في المجال السياسي، بل تستهدف توظيفه في معركتها ضد الدولة ثم ممارسة نفس تسلط الدولة القائمة عليه)، بقدر ما يعني أنه لا فاعلية أبداً للفردي إلا ضمن سياق يتعداه ويتجاوزه.

- التداول الكلامي للمبدأ:

لعله يُشار، على العموم، إلى إن مسار الممارسة في الإسلام، بجانبيها السياسي والمعرفي، يتكشَّف عن الانشطار بين اتجاهين؛ يتعالى أحدهما بما يؤسس لوضع ما - كخيرية الأمة على سبيل المثال - إلى الميتافيزيقي المفارق غير القابل للتعيين والتحديد، وذلك فى مقابل اتجاه آخر يصر على التنزُّل بهذا الوضع إلى شرطه في الواقع الإنساني. وبالطبع فإنه فيما جاء الانحياز إلى الاتجاه الأول صريحاً من كل يعملون على تثبيت امتيازاتهم باعتبارها وضعاً إلهياً لا سبيل إلى منازعته أو تغييره، فإن أولئك الساعين إلى عالم أكثر عدالة وإنسانية قد عملوا على كشف الشرط التاريخي والواقعي الكامن وراء الميتافيزيقي المفارق. وإذا كان هذا الانشطار قد حدد، وعلى نحو كامل، بناء المنظومات العقائدية في علم الكلام، فإنه كان لابد أن ينعكس على بناء مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر داخله. وهكذا فإنه وبالرغم من أن نصوص الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في القرآن، هى من قبيل المجمل الذي يحتاج إلى بيان؛ وبكيفية كان لابد أن ينفتح معها الباب أمام تعدد هذا البيان وتنُّوعه، فإنه يبقى أن المواقف البيانية المتنوعة تقبل الاندراج، أو تكاد، ضمن ذلك الانشطار الذي يمكن اعتباره الملمح الأهم للمنظومة الكلامية.

ولعل ثنائية الإجمال والبيان هى ما يقف وراء ما قطع به "ابن حزم" من أن الأمة قد "اتفقت كلها على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بلا خلاف من أحد منها في ذلك ... ثم إختلفوا في كيفيته"[(١)]؛ وبما يعنيه ذلك من أنه الاتفاق على المجمل، ثم الاختلاف على البيان المفصِّل لهذا

(١) ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل (سبق ذكره) ج ٥، ص ١٩

المجمل. ورغم ما يبدو من أن الاختلاف حول كيفية "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" قد انبنى على حديث النبي: "من رأى منكم منكراً فليقوّمه بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان"، فإنه يلزم التأكيد على أن هذا الاختلاف لم يكن نتاج محض تباين العقول فى الفهم والتفسير، بقدر ما يعكس تبايناً في المواقف والانحيازات السياسية من الإشكالية الأهم التي كانت أول ما جرى الاصطراع حوله بعد وفاة النبي مباشرة؛ وأعني بها إشكالية السلطة[1]. وبالطبع فإن ذلك يعني أن "المنكر" الذي تباينت حوله مواقف الفرقاء لم يكن من قبيل المنكر الأخلاقي، بل كان منكراً سياسياً بالأساس. وإذا كان ذلك لا يعنى الغياب الكامل لأي دلالة أخلاقية للمنكر (المنهي عنه) أو المعروف (المأمور به)، فإنه يبقي أن الدلالة السياسية للمفهوم هي الأظهر في التداول الكلامي له. وهكذا فإنه إذا كانت السياسة لا تغيب عن دلالة المفهوم في الاستعمال القرآني (وأعني من خلال شرطه بالتمكين)، فإنها تصبح قلب المفهوم ومركزه فى الاستعمال الكلامى له[2]. ويرتبط ذلك، لا محالة، بحقيقة أن علم الكلام

---

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، نشرة هلموت ريتر (الهيئة العامة لقصور الثقافة) القاهرة، ط٤، ٢٠٠٠، ص٢. وكذا: الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق عبدالعزيز الوكيل (مكتبة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع) القاهرة ١٩٦٨، ج١، ص٢٢.

(٢) وذلك إلى حد أن الإمام "يحيى بن الحسين"- وهو أحد المعتزلة الزيود- قد مضى إلى القول: "وإنما المُلك هو الأمر والنهي، لا المال والسعة، كما قال عز وجل عندما قالوا: (أنَّى يكون له المُلك علينا، ونحن أحق بالمُلك منه، ولم يؤت سعة من المال، قال: إن الله إصطفاه عليكم وزاده بسطة فى العلم والجسم، والله يؤتي ملكه من يشاء)، فقد بيَّن سبحانه وتعالى في هذه الآية أن المُلك هو الأمر والنهي، لا سعة المال". أنظر: الإمام يحيى بن الحسين: كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد، منشور في: محمد عمارة (محقق): رسائل العدل والتوحيد، ج٢ (دار الهلال) القاهرة، ١٩٧١، ص٨٤.

ليس - في جوهره - إلا محض لغة دينية مورست من خلالها السياسة في الإسلام. ومن هنا أن المفاهيم قد خضعت في سياقه لمقتضيات النطق السياسي.

ولعل ذلك ما يؤكده أن المفهوم قد جرى استدعاءه للاشتغال، لأول مرة، إبان تفجُّر أحداث ما عُرِف بالفتنة الكبرى؛ التي كان وارداً أن يجري النظر إليها، بما هي "فتنة" و"كبرى"، على أنها "منكر سياسي". وككل منكر يحتاج إلى التقويم (بالقلب أو اللسان أو اليد)؛ فإن مواقف الفرقاء المنخرطين في الفتنة، كمنكر سياسي، قد حددت نوع "البيان" الذي بدأ في التبلور حول المفهوم، وإلى الحد الذي يكاد معه هذا البيان أن يكون خاضعاً بالكلية لتوجيه ذلك الحدث الفاجع. وهكذا فإنه إذا كانت مواقف الفرقاء قد تراوحت بين موقف رأى فيه أصحابه أن ينأوا بأنفسهم عن الحدث ويعتزلونه كلياً، وبين موقف انخرط فيه آخرون في الحدث كفاعلين وصانعين له، وذلك على تباين وتعارض اختياراتهم وانحيازاتهم السياسية، فإن ذلك الانقسام بين موقفين كان هو المحدد للاختلاف حول كيفية تغيير المنكر. ولعل ذلك ما يُستفاد، على نحو صريح، من تعيين ابن حزم للتباين بين منظومتين كلاميتين حول كيفية "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"؛ حيث "ذهب أهل السنة من القدماء من الصحابة رضى الله عنهم، فمن بعدهم، وهو قول أحمد بن حنبل وغيره، وهو قول سعد بن أبي وقاص وأسامة بن زيد وابن عمر و محمد بن مسلمة وغيرهم إلى أن الغرض من ذلك إنما هو بالقلب فقط، أو باللسان إن قدر على ذلك، ولا يكون باليد ولا بسل السيوف، ووضع السلاح أصلاً"[1]. وإذ يُقال أن "أهل السنة (قد)

---

(١) ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل، ج٥ (سبق ذكره) ص١٩.

اقتدوا في هذا بعثمان رضي الله عنه، وبمن ذكرنا من الصحابة رضي الله عنهم، وبمن رأى القعود منهم"[1]، فإن ذلك يعنى أن هذا الموقف من "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر" إنما يُعدُّ امتداداً لما يمثله عثمان، ولأولئك الذين ظاهروه على نحو ما حين آثروا الانسحاب والقعود أثناء انفجار أحداث الفتنة. ولعل ذلك ما يؤكده أن قراءة لمجمل الأسماء التي أوردها ابن حزم، كمعبِّرين عن هذا الموقف الذي يربط "تغيير المنكر" بالقلب أو اللسان (على شرط القدرة)، تكشف عن أن معظمهم (وتحديداً سعد بن أبي وقاص وأسامة بن زيد وعبدالله ابن عمر) قد عاصروا أحداث الفتنة الكبرى، وتميزوا بالموقف الداعي إلى اعتزال الصراع الدائر كلياً[2]؛ وبما يعنيه ذلك من أن الدعوة إلى القعود واعتزال "الفتنة" قد تأدت، فيما يتعلق بتغيير المنكر، إلى تصوره لا يكون أساساً إلا بالقلب، ثم يكون باللسان على شرط توفر القدرة.

وفي المقابل، فإن الموقف الداعي "إلى أن سلّ السيوف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب، إذا لم يمكن دفع المنكر إلا بذلك (والذي) ذهبت إليه طوائف من أهل السنة، وجميع المعتزلة، وجميع الخوارج والزيدية"[3]، يكاد يمثل امتداداً لموقف أولئك الذين انخرطوا في الفتنة كفاعلين وصانعين لذلك الحدث الكبير؛ والذين انخرطوا في ذلك الحدث من مواقع متعارضة جعلت الواحد منهم خصيماً للآخر. ومن هنا ما يُقال من أن هذا الموقف كان "قول عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه وكل من معه

(١) المصدر السابق، ص٢٠.

(٢) ومنهم من احتج (كابن عمر) على موقفه (المنسحب) قائلاً: "لا أدري من هى الفئة الباغية؟ ولو علمتها ما سبقتني أنت وغيرك إلى قتالها". أنظر: المصدر السابق، ج٥، ص٢٠

(٣) المصدر السابق، ج٥، ص٢٠

من الصحابة، وقول أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، وطلحة والزبير وكل من كان معهم من الصحابة. وقول معاوية وعمرو (بن العاص) والنعمان بن بشير وغيرهم ممن معهم من الصحابة رضى الله عنهم أجمعين، وهو قول عبدالله بن الزبير ومحمد (بن الحنفية) والحسن بن علي وبقية الصحابة من المهاجرين والأنصار القائمين يوم الحرة رضى الله عنهم أجمعين"[1]. من نافل القول أن كل من أورد ابن حزم ذكرهم في لائحته هم الذين صنعوا، بالمقاتل الدامية التي نشبت بينهم، حدث الفتنة الكبرى وما بعده. ولعل ذلك هو ما يُستفاد مما صار إليه القاضي عبدالجبار من أنه "لا يحل لمسلم أن يخلي أئمة الضلالة والجور إذا وجد أعواناً، وغلب في ظنه أنه يتمكن من منعهم من الجور، كما فعل الحسن والحسين، وكما فعل القراء حين أعانوا ابن الأشعث في الخروج على عبدالملك بن مروان، وكما فعل أهل المدينة في وقعة الحرة، وكما فعل أهل مكة مع ابن الزبير حين مات معاوية، وكما فعل عمر بن عبدالعزيز، وكما فعل يزيد بن الوليد بن عبدالملك، فيما أنكروه من المنكر[2]". ولعله يُصار، ابتداءاً من أن كل واحد من الموقفين المتباينين من كيفية تغيير المنكر يحرص على ربط نفسه بعمل سلفٍ بعينه، إلى أن التفكير في تلك المسألة يقوم على ما يمكن اعتباره بناءاً للأصول على الحوادث؛ وبما يعنيه ذلك من أن العقائدي يضرب بجذوره في قلب التاريخي. وبقدر ما يكشف ذلك، من جهة، عن تبلور البيان حول "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" ضمن فضاء سياسي، فإنه يؤكد، من جهة أخرى، على جوهرية الدور

---

(١) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٢) القاضي عبدالجبار المعتزلي: تثبيت دلائل النبوة، تحقيق: عبدالكريم العثمان، بيروت ١٩٦٦، ج٢، ص٢٧٤-٢٧٥.

الذي لعبه الحدث السياسي في بناء الأصول الكلامية على العموم. وعلى أي الأحوال فإنه يبقى أنه فيما انحاز أولئك الذين آثروا القعود، إبان الفتنة، إلى تغيير المنكر بأضعف الإيمان؛ سواء كان "القلب" أو "القول" هو أداة هذا الأضعف، فإن الآخرين من صُنَّاع الحدث وفاعليه قد انحازوا، في المقابل، إلى ما يمكن اعتباره أقوى الإيمان وهو "الفعل". وإذن فإنه الانشطار بين "القول" و"الفعل"، والذي هو الانشطار المحدِّد لجوهر الاختلاف بين المنظومتين الكلاميتين الرئيستين في الإسلام؛ وأعني كلاً من المنظومة الأشعرية (التى ورثت مقالة "أصحاب الحديث وأهل السنة" وابن حنبل؛ الذي اعتبره الأشعري - في "الإبانة عن أصول الديانة" - أحد الأصول التي يفكر بها، وغيرهم من الذين وقفوا، ممالئين للسلطة أو حتى متواطئين معها، عند حد طلب التغيير بالأضعف؛ وأعني القلب والقول) والمنظومة المعتزلية (التي اتسعت لمقالات الخوارج والشيعة الزيدية وغيرهم من قوى الرفض الذين انحازوا، من خلال الإلحاح على وجوب التغيير بالفعل، إلى ضرورة رقابة ومحاسبة السلطة).

واللافت أن ثنائية القول والفعل التى حددت البيان الكلامي لمبدأ "الأمر والنهي" تكاد تستوعب ما جرى في تاريخه من الصراع على امتلاكه بين سلطة تسعى لمصادرته لحسابها انفلاتاً من مجتمع يسعى لتقويمها وضبطها من خلال استعادته لذلك المبدأ من قبضتها. فإذ ينتهي من انحازوا لتغيير المنكر بالقلب أو القول إلى أن "السيف باطل ولو قُتلت الرجال وسُبيت الذرية، وأن الإمام يكون عادلاً ويكون غير عادل، وليس لنا إزالته وإن كان فاسقاً، وأنكروا الخروج على السلطان"[1]، فإن الأمر لا يقف

---

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين (سبق ذكره) ص ٤٥١-٤٥٢.

بهؤلاء عند حد قبول الخضوع لهيمنة تلك السلطة المنفلتة وإنكار الخروج عليها، بل ويتعدى إلى دعمها عبر تفريغ مبدأ "الأمر والنهي" من حمولته السياسية وإكسابه دلالة أخلاقية وعظية لا يبقى من مجال لتفعيلها إلا داخل دائرة الفرد الذي يصبح - والحال كذلك - هو موضوع الأمر والنهي وحده؛ وبكيفية تفيد منها تلك السلطة المستبدة في قمع خصومها من الأفراد المزعجين[1]. إن ذلك يعني أن إختزال الأمر والنهي في القلب أو القول يصب في صالح احتياز الدولة عليهما لإخضاع المجتمع عبر تفتيته وتذريته إلى محض أفراد طائعين. وفي المقابل فإن ما آل إليه الانحياز لتغيير المنكر بالفعل من وجوب "إزالة أئمة الجور ومنعهم أن يكونوا أئمة بأى شيء قدروا عليه؛ بالسيف أو بغير السيف"[2]، ليكشف عن تصور الأمر والنهى بمثابة أداة يقدر من خلالها المجتمع على قلب سلطات الجور والعسف المتغلبة، أو ضبطها وتقويمها على الأقل.

ولعله يمكن القول عموماً أن الانقسام بين "القول" و"الفعل" يتبدى كمحض غطاء للتباين حول مدى فاعلية القدرة الإنسانية في تغيير العالم؛ وأعني من حيث يبدو أن ثمة من يتشكك في فاعلية تلك القدرة وعلى نحو يُرتب عليه وجوب قبول العالم بما هو عليه، ومن دون أن يؤثر في ذلك ما يدَّعيه من رفضه له بقلبه وقوله، وذلك في مقابل من يلحُّون على قدرة الإنسان على تغيير عالمه بفعله الذي يسبقه وعيه. وإذ يحيل ذلك إلى أن مبدأ "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" يستحيل إلى إطار لتغيير العالم،

---

(١) ويُشار هنا، على الخصوص، إلى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قد استحال فى إطار التجارب المعاصرة لما يُسمى بدولة الشريعة إلى "هيئة" أو مؤسسة متكاملة البناء، تمارس من خلالها الدولة مهام الإخضاع والتطويع والسيطرة على الفرد.

(٢) المصدر السابق، ص ١٢٥

فإنه يلزم التأكيد على جوهرية حضور الوعي في هذا التغيير، وإلا فإنه سيبقى محض فعل يائس من دون أي أفق تقريباً[1]؛ وعلى أن يكون مفهوماً - بالطبع - أن الأمر يتجاوز مجرد الوعي مُختزلاً في شكله الديني الفقير. وهنا تحديداً تتبدى القيمة القصوى للاعتزال الذي يتواتر فيه الإلحاح على جوهرية "الوعي" كأساس في فعل التغيير.

إذ الحق أن ما مضوا إليه من تصور "المعروف هو كل فعل عَرف فاعله حسنه ودلَّ عليه، والمنكر هو كل فعل عَرف فاعله قبحه ودلَّ عليه"[2] ليكشف عن استيعابهم للأمر والنهي ضمن قاعدتهم في التحسين والتقبيح العقليين التي تحيل إلى أن "الأفعال إنما توصف بالحسن أو القبح لصفات (باطنة فيها) تخصها"[3]؛ وليست مضافة إليها من خارجها، وأن العقل قادر على إدراك تلك الصفات القائمة على نحو موضوعي في الأفعال. وإذ يؤول ذلك إلى أن "الأمر والنهي" - بما هما حكمان على

---

(١) ولعل ذلك ما تؤكه تجربة من يمكن تسميتهم بالخوارج المعاصرين من جماعات الإسلام السياسي الذين بزعجون بتقلصاتهم اليائسة دولة العسف العربية الراهنة، ولكن من دون أن يكونوا قادرين على زحزحتها، لأن ما يملكونه من وعي ساذج ومأزوم لا يحملهم إلى ما هو أبعد من أن يكونوا مجرد شوكة في جنب تلك الدولة، وبكيفية يتعذر معها أن يكونوا البديل الحقيقي لها. والحق أن ما يغلب على خطاب تلك الجماعات من وعي إختزالي بائس يرد الأزمة إلى مجرد البعد عن الإسلام أو إبعاده، لا يعدو كونه مجرد إعادة إنتاج لنفس الوعي الاختزالي الذي تحمله، مع اختلاف المضمون، الدولة الراهنة ونخبتها. وبالطبع فإن ذلك هو ما يُستفاد أيضاً من تجربة أسلافهم القدامى، من الخوارج، الذين سرعان ما انطفأت جذوة ثورتهم الجامحة رغم فروسيتها ونبالتها، لأنها افتقرت إلى وعي استيعابي ناضج.

(٢) القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبدالكريم العثمان (مكتبة وهبة) القاهرة ١٩٦٥، ص١٤١

(٣) المصدر السابق، ص ٢٠٣.

الأفعال - إنما يتأسسان على تلك الصفات الكامنة فيها، فإنه يعني أنهما يكونان موضوعان للعقل، وليس لمجرد الخطاب الشرعي (الذي يتأسس هو نفسه على ما يقوم في الأفعال من صفات الحسن أو القبح، وبالتالي فإنه مخبر عنها وليس مُنشئاً لها). والحق أن دلالة هذا التأسيس للأمر والنهى على حكم العقل تقوم فيما تتكشَّف عنه من السعى إلى بناء عالم يحكمه العقل؛ وعلى نحو يكون فيه التغيير تجاوزاً لما لا يتطابق مع العقل إلى ما يكون تحقيقاً لحكمه. وإذ لا يكاد ينازع أحد في حقيقة أن العالم العربي محكوم بضروب من العشوائية والفوضى التي جاوزت به الانحطاط إلى ما دونه، فإنه ليس لذلك من معنى إلا أن يكون هذا العالم البائس في حاجة ماسة لتفعيل المبدأ بهذا المعنى المطابق لحكم العقل، وليس أبداً على طريقة أولئك الذين لا يعرفون من الأمر والنهي إلا أنه زجر الناس وقمعهم بإسم "مقدس متعال" لا يجاوز كونه محض قناع يتخفى وراءه وجه جبار.

ومن حسن الحظ أن ثمة من مضى إلى أن "تقييد الإرادة وشل القدرة" بإسم "المقدس"، يحول دون إمكان تفعيل الأمر والنهي، ليس فقط لأنه لا معنى لأمر أو نهي من دون توافر القدرة والإرادة، بل ولما يؤول إليه ذلك من رد المنكر السياسي أو الجور والظلم إلى الله. وإذ ذاك تقول الرعية "إن هذا الظلم الذى نزل بهم بقضاء من الله وقدر، ولولا أن الله قضى عليهم بهذا الظلم الذى نزل بهم من هؤلاء الظالمين ما قدر الظالم أن يظلمهم، غير أن هذا الظلم مقدَّر عليهم عند الله على يدي هذا الظالم، فإذا كانت معرفتهم هذه المعرفة وكان معبودهم الذى يزعمون أنهم يعبدونه هذا فعله بهم، فمتى يصل هؤلاء إلى معرفة الخالق، ومتى يدعونه ويستعينون

به على ظالمهم. إنما هم يدعون هذا الذي يزعمون أنه قضى عليهم بهذا الظلم وقدَّره .... فهم يعبدون صورة مصورة. وعلى هذا النحو أسلمهم ربهم وتركهم من التوفيق والتسديد، وخذلهم ولم ينصرهم على ظالمهم. وكيف ينصرهم على ظالمهم وهو المقدر لهذا الظلم عليهم؟ فهو الذى يدعونه بزعمهم، أما أنهم لو أنصفوا عقولهم، وعرفوا الله حق معرفته، ونفوا عنه ظلم عباده، كما نفاه عز وجل عن نفسه، ثم أمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر، ودعوا ربهم حينئذ على ظالمهم، إذن لاستجاب لهم دعوتهم، وكشف ما بهم من الظلم والجور"[1]. وهكذا يتآزر الوعي مع تحرير كلٍ من القدرة والإرادة؛ وبما يرتبط بذلك من تحرير الله من وصمة فعل الظلم والجور للعباد، كشروط واجبة لتفعيل الأمر والنهي.

وابتداءاً من كل ذلك فإنه يمكن للمبدأ أن يكون واحدة من روافع الأزمة العربية الراهنة؛ وأعني من حيث يصلح مدخلاً للإنسان، من جهة، لكي يستعيد "إرادته وقدرته"، ودوره - بالتالي - كفاعل مؤثر في العالم، ومن جهة أخرى، فإنه يمهد للمجتمع طريقاً إلى استرداد حقه المسلوب في الرقابة والحساب. ومن نافل القول أن هذين المطلبين هما الأكثر إلحاحاً في تلك اللحظة العربية المُنكرة.

---

(١) الإمام يحيى بن الحسين: كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد، منشور فى: محمد عمارة (محقق): رسائل العدل والتوحيد ج٢ (سبق ذكره) ص٨٥-٨٦.

عدم ولاية غير المسلمين.

القرآن والقراءة



عدم ولاية غير المسلمين القرآن والقراءة

تتجلى الآلية الأصرح، التي يشتغل بها خطاب تديين السياسة - الذي يتعالى مدّه في عالم ما بعد الثورات العربية - فيما يقوم به المشتغلون، في حقل هذا الخطاب، من استدعاء ما ينسبونه إلى الدين من القواعد والمحددات، لتقييد مجال الممارسة السياسية بها. ورغم ما يبدو من الفاعلية شبه المطلقة لهذه القواعد والمحددات بسبب رسوخها في المخزون الحي الغائر في الذاكرة الجمعية للجمهور الذي يتعامل معها - تبعاً لذلك - بما هي من المسلمات غير القابلة للسؤال، فإنه يلزم التنويه بما يعرفه المشتغلون في مجال الدرس الإسلامي (على النحو الاستقصائي العلمي، وليس الإنشائي الوعظي)، من أن الكثير من هذه القواعد المنسوبة إلى الدين (وخصوصاً في مجالي الممارسة السياسية والاجتماعية بالذات)، هي محض تحديداتٍ فرضتها مقتضيات الضبط السياسي والاجتماعي، ثم راح يجري إخفاؤها وراء قداسة الدين لإكسابها الديمومة والرسوخ. ولعل ذلك يستلزم طريقة في التعامل مع مثل هذه القواعد، على النحو الذي يفتح الباب أمام تحرير مجال الممارسة من سطوتها، وهو الأمر الذي لن يكون ممكناً إلا عبر تحرير الدين، نفسه، من قبضتها أولاً، وأعني من حيث يجري توظيفه كقناع لإضفاء القداسة على ما ليس منه في الحقيقة. ولعله ليس من سبيل إلى ذلك كله إلا عبر السعي إلى نزع القشور والرقائق الدينية التي تحيط بالنواة الصلبة للقاعدة موضوع التحليل، على نحو تنكشف معه طبيعتها المتخفية، مع ما يصاحب ذلك من بيان المراوغات التي أمكن عبرها مراكمة تلك الرقائق الدينية التي استحالت إلى أقعنة كثيفة تتوارى خلفها الطبيعة السياسية أو الاجتماعية للقاعدة.

ولأن نقطة البدء في مسار مراكمة تلك الرقائق الدينية حول القواعد ذات الطبيعة السياسية والاجتماعية، تتبدى في سعي المُشتغل تحت مظلة هذا الخطاب إلى «التأسيس النصي» لتلك القواعد من القرآن، فإنه يلزم التنويه بأن هذا الفعل التأسيسي ينطوي على ضروبٍ من التوجيه (عبر الإنطاق والإسكات للقرآن) على النحو الذي ينتهي إلى تثبيت القاعدة المُرادة بوصفها ديناً يكون مطلوباً من الناس أن يتعبدوا به لله. ولعل ذلك ما يؤكده الاشتغال على القاعدة المستقرة الخاصة بعدم جواز ولاية غير المسلمين التي يكشف التحليل عن مراوغات توجيه القرآن باتجاه تثبيتها، كقاعدة تعمل على نحو مطلق، وبصرف النظر عن تحديدات السياق وشروطه. وهكذا فإنه، وعلى الرغم من أن الإنسانية قد انتقلت من سياق كان فيه «الدين» هو الأصل المُحدد لهوية الفرد والجماعة (وبما يترتب على هذا التحديد من إخلاء المركز لصاحب الدين - السيّد، وإقصاء أتباع الديانات الأخرى إلى الهامش)، إلى سياق التحديد السياسى لتلك الهوية (بما يفرضه هذا التحديد من الحقوق والواجبات المتساوية)، فإن فاعلية تلك القاعدة تظل مستعصية على التحدي للآن، وإلى حد ما جرى من التلويح المباشر بها، من جانب القوى السياسية السلفية، في مواجهة ما تردد من الاتجاه إلى تعيين نائبٍ قبطي لرئيس الجمهورية.

ولسوء الحظ، فإن هذا التشغيل للقاعدة على نحو مطلق، وبصرف النظر عن شروط السياق وتحديداته، لم يتحقق إلا عبر ضروبٍ من ضغوط الإكراه والإسكات التي مورست على القرآن بنعومة، ولكن بلا هوادة. وعلى الرغم من أن هذه الضغوط ذات أصل سياسي واجتماعي بالأساس، فإنها قد راحت تحقق نفسها في شكل مبادئ وقواعد للفهم والترجيح التي قيل

باستحالة أي مقاربة للقرآن إلا من خلالها، وفقط. فإن الاجتماعي والسياسي يسعى، على الدوام، إلى إخفاء تحيزاته الذاتية الغليظة وراء رهافة «المعرفى» وما تبدو أنها موضوعيته. وهكذا فإنه إذا كان القصد هو تثبيت واقع سياسي واجتماعي بعينه، فإن هذا القصد لا يحقق نفسه مباشرة، بل إنه يتخفى وراء مقاربة معرفية للقرآن تقوم على إهدار السياق بما هو السبيل الوحيد لإطلاق الدلالة وتثبيتها على نحو نهائي. وضمن هذه المقاربة المعرفية، فإن هذا الإهدار للسياق سوف يؤسس نفسه على قواعد ومفاهيم من قبيل «الناسخ والمنسوخ» و«العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»، وغيرها. وبالرغم من عدم إمكان المجادلة في أن هذه القواعد والمفاهيم، المُشار إليها وغيرها، إنما ترتبط بالأفق العقلي والمعرفي والسياسي والاجتماعي الذي تبلور فيه وعي مبدعيها، فإنها قد استحالت إلى ما يشبه الأقانيم المقدسة التي يستحيل إلا التسليم بها، وممارسة الفهم من خلالها وحدها، وعدم التعرُّض لها بالمساءلة والمحاورة. ولعله يلزم التنويه، هنا، بأنها قد اكتسبت هذا الوضع الذي تعالى بها إلى خارج حدود المساءلة، في عصور الجمود والعجز عن الإبداع، حيث تكشف القرون الأولى من تاريخ الإسلام عن نوع من الحوار المنفتح - الذي تحفظه بطون دواوين التفسير - مع تلك القواعد والمفاهيم.

ولعله يلزم التأكيد، هنا، على أن هذا التوجيه للقرآن إلى إنتاج دلالة أُحادية مطلقة - عبر وساطة تلك القواعد والمفاهيم التى أحالتها عصور الجمود المتأخرة إلى أقانيم مقدسة - إنما يرتبط بتصوره كسلطة يُراد توظيفها من أجل تسييد وتثبيت موقف سياسي واجتماعي بعينه. فإنه إذا كان الإطلاق والأحادية يشكلان جوهر السلطة في الإسلام، منذ وقتٍ مبكرٍ

نسبياً، وذلك من حيث ما تكشف عنه كتب الفقه السياسي من إنبناء صورة «السلطان» بالتمثيل على صورة «الله» (حيث الحضرة الإلهية لا تُفهم - على قول الغزالي - إلا بالتمثيل على الحضرة السلطانية)، فإن ذات الإطلاق والأحادية كانا لابد أن يحددا عالم الدلالة في القرآن. ويرتبط ذلك بأن حراسة سلطة ذات طابع أحادي وإطلاقي (في المجالين الاجتماعي والسياسي)، سوف تكون أمراً ميسوراً إذا ما تمّ تقييد الدلالة في القرآن لتصبح مطلقة وأحادية، بدورها. إذ يهدد عالم الدلالات المفتوحة المتنوعة أحادية السلطة وإطلاقيتها، بما يحيل إليه من إمكانات تعدد الأفهام وتباين الرؤى. وعلى النقيض من ذلك، فإن التعامل مع القرآن باعتباره فضاء مفتوحاً لفيوض من الدلالات المتنوعة (أو حتى المتباينة)، إنما يرتبط بتصوره كساحة رحيبة يتواصل فوقها البشر في سعيهم إلى بناء عالم يتسع لهم جميعاً، من دون إزاحة أو إقصاء بسبب الاختلاف في الدين أو اللغة أو العرق. وإذن فإنه الصراع، في الجوهر، بين القرآن كقناع لسلطة (أحادية ومطلقة) تسحق الناس جميعاً (مسلمين وغير مسلمين)، وبينه كساحةٍ يؤكدون عليها التنوّع الذى أراده الله لهم.

ولسوء الحظ، فإن كل هذه الإكراهات، السابق بيانها، قد اشتغلت جميعاً، وعلى نحو مثالي وصريح، في سياق توجيه القرآن إلى النطق بقاعدة «عدم جواز الولاية السياسية لغير المسلمين». وأعني من حيث إنه إذا كانت «السلطة» تحضر، في إطار هذه القاعدة، أحادية ومطلقة، فإن «الدلالة» تحضر على هذا النحو أيضاً، وبما يفرضه هذا الحضور (الأحادي والإطلاقي لها) من القواعد والمفاهيم التي تتضافر في تثبيتها. وهنا يُشار، بالذات، إلى قاعدتي «النسخ» و«الإجماع»، اللتين لعبتا الدور الأبرز في ضروب الإكراه التي مورست على القرآن.

عدم جواز ولاية غير المسلمين

الحضور الطاغى لفعل القراءة، حتى فى حال اكتفاء المرء بمجرد ترديد "آيات" القرآن، فإنه يلزم التأكيد على أن القرآن يصبح، عبر هذا الفعل، موضوعاً لضروبٍ من التوجيه (الناعمة والغليظة) التى لا تكون - فى غالب الأحوال - موضوعاً لوعى الممارسين لها. ويتحقق هذا التوجيه ليس فقط عبر إنطاق وإسكات دلالات بعينها ينطوى عليها القرآن، بل وعبر ما يبدو وكأنه إبدال الدلالات التى فرضها "التاريخ" بتلك التى يتضمنها "القرآن". ولعل مثالاً على هذا الضرب الأخير من التوجيه، الذى يجرى فيه إستبدال دلالة التاريخ بدلالة القرآن، يأتى من قراءة آية قرآنية تنشغل بتعيين معنى المسلم والإسلام، وبما لذلك من تعلُّقٍ مباشر بمسألة "عدم جواز ولاية غير المسلمين"، وأعنى بها قوله تعالي: "إن الدين عند الله الإسلام". فالدلالة المستقرة، فى وعى الجمهور، للآية تنبنى على أن معنى "الإسلام" ينصرف إلى ذلك الدين الذى إبتُعِثَ به النبى الكريم محمد ﷺ، وبما لابد أن يترتب على ذلك من أن المسلمين هم - وفقط - أتباع هذا النبى الكريم. ولسوء الحظ، فإن هذه الدلالة التى استقرت، فى وعي الجمهور، للفظتي "إسلام - مسلمين" تمثل تضييقاً أو حتى نكوصاً عن الدلالة التي يقصد إليها القرآن خلال استخدامه لكلتا اللفظتين. بل إن اختباراً لهذا الاستخدام القرآني يكشف عن أن هذه الدلالة المستقرة للفظتي "إسلام - مسلمين" تكاد أن تكون قد تبلورت - وتطورت - خارج القرآن، على نحو شبه كامل. وإذن، فإنها تبدو أقرب ما تكون إلى الدلالة الاصطلاحية، التي تمتزج فيها المقاصد

الواعية وغير الواعية لمن اصطلحوا عليها، وعلى النحو الذي تعكس فيه عناصر تجربتهم التاريخية، ولو كان ذلك على حساب القرآن ذاته.

فإذ تنبني الدلالة الاصطلاحية على صرف معنى لفظة "مسلمين" مثلاً، إلى أتباع النبي محمد ﷺ. فحسب، فإن الدلالة السيمانطقية، الغالبة على الاستخدام القرآني لتلك اللفظة ذاتها، لا تقصر المعنى على هؤلاء فقط، بل تتسع به ليشمل غيرهم من أتباع الأنبياء السابقين أيضاً. وهكذا، فإن اللفظة "مسلمون - مسلمين" قد وردت، فى القرآن، حوالى ستٍ وثلاثين مرة، انطوت فيها، فى الأغلب، على دلالة تسليم المرء وجهه لله، من دون أن يكون ذلك مقروناً باتباع نبي من الأنبياء بعينه. بل إن بعض الآيات يستخدم لفظة "مسلمون - مسلمين" صراحة، للإشارة إلى من هم من غير أتباع النبى محمد ﷺ. ومن ذلك، مثلاً، إشارته إلى بنى يعقوب باعتبارهم من المسلمين، وذلك فى قوله تعالى: "أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت، إذ قال لبنيه: ما تعبدون من بعدي، قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحق إلهاً واحداً ونحن له مسلمون" البقرة: ١٣٣. والحق أن المرء يكاد يلحظ أن القرآن يكاد، على العموم، أن يصرف دلالة اللفظة إلى فعل "التسليم لله" وذلك فيما تلح الدلالة الاصطلاحية على صرف الدلالة إلى فعل الاتباع لنبيٍ من أنبياء الله بالذات.

وتبعاً لذلك، فإنه إذا كان غير المسلم هو - بحسب دلالة الاصطلاح المستقرة، فى وعي الجمهور - كل من لا يتبع دين النبي محمد ﷺ، فإنه، وبحسب الدلالة المتداولة فى القرآن، هو كل من لا يُسلِم وجهه لله، وبما لابد أن يترتب على ذلك من أن كل من يُسلِم وجهه لله حقاً، هو من المسلمين، حتى ولو لم يكن متبعاً لدين النبى الخاتم. وإذ يفتح ذلك

الباب أمام إدخال البعض ممن يُقال أنهم من غير المسلمين إلى دين الإسلام، ابتداء من تسليمهم الوجه لله، فإنه سوف يفتحه بالمثل أمام إخراج الكثيرين ممن يُقال أنهم من المسلمين، من دين الإسلام، لأنهم لا يعرفون الإسلام بما هو تسليم الوجه لله، بل بما هو قناعٌ لتسليم الناس - أو حتى استسلامهم - لهم، بدلاً من الله. فإنه إذا كان القصد من تسليم الناس وجوههم لله وحده، هو تحريرهم من الخضوع لكل آلهة الأرض الزائفة، فإن ما يجرى من تحويل الدين إلى قناع لاستعباد الناس وتيسير السيطرة عليهم لا يمكن أن يكون من قبيل الإسلام أبداً.

ولعل ذلك يكشف عن عدم انضباط مفهوم "غير المسلم"، وأعني من حيث تبقى المسافة قائمة بين المعنى الذي يصرفه إليه "القرآن" من أنه زمن لا يُسلِم وجهه لله وبين المعنى الذى فرضه عليه "التاريخ" من أنه زمن لا يتبع نبوة محمد ﷺ. وبالطبع فإنه لا مجال للاحتجاج بأن معنى الإسلام، بما هو تسليم الوجه لله، قد تحقق على الوجه الأكمل مع نبوة النبى الخاتم محمد ﷺ، فإن القرآن يتضمن بين جنباته ما يزحزح هذا الاعتقاد، وذلك حين يمضى إلى أن ثمة من اليهود والنصارى والصابئة من يتشارك مع المؤمنين بنبوة محمد عليه السلام في تسليم الوجه لله حقاً، وأنهم - لذلك - "لهم أجرهم عند ربهم ولا خوفٌ عليهم ولا هم يحزنون". إذ يقول تعالى: "إن الذين آمنوا (يعنى بمحمد) والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم." البقرة: ٦٢. وهكذا فإن القرآن لا يقصر معنى الإسلام بما هو "تسليم الوجه لله" - حتى بعد ابتعاث النبى محمد ﷺ - على المؤمنين بنبوته فحسب، بل إنه يتسع به ليشمل غيرهم أيضاً. وغنيٌّ عن

البيان أن ذلك يرتبط بحقيقة أن مدار تركيز القرآن هو على فعل تسليم الوجه لله وحده وليس على الباب الذي يتحقق من خلاله هذا الفعل، وحتى على فرض أن القرآن يمضى إلى أن الباب الأكمل لتحقق هذا الفعل هو باب النبي محمد ﷺ، فإنه لم يدحض إمكان تحققه من غير هذا الباب أيضاً.

يبدو، إذن، أن التاريخ، وليس القرآن، هو ما يقف وراء تثبيت الدلالة المستقرة للآية القرآنية "إن الدين عند الله الإسلام" وهو ما يدرك من يستدعي هذه الآية أنه سيلعب دوراً حاسماً في توجيه المُتلقين لها إلى إنتاج ذات الدلالة المستقرة. وهو يدرك أيضاً أن إثارة المعنى السيمانطيقي المتداول في القرآن للفظة "إسلام" سيؤدي، لا محالة، إلى زحزحة الدلالة التي قام التاريخ بترسيخها، ومن هنا أنه يسكت عنه تماماً، رغم ما يبدو من ظهوره الجلي فى القرآن. فهل يدرك المتلاعبون سياسياً بالإسلام أنهم ينحازون للتاريخ على حساب القرآن؟

عدم ولاية غير المسلمين .. هل هي من الدين حقاً؟

لو تصور المرء حواراً بين من ينسب نفسه إلى "المدنية" وبين خصمه الساعي إلى أسلمة الدولة، في مصر هذه الأيام (وليكن حول قاعدة "عدم جواز ولاية غير المسلمين")، فإنه سيجد أن من ينسب نفسه إلى "المدنية" لا يعرف ما يردُّ به على خصمه إلا أن جملة دعاواه، ومن بينها دعوى "عدم جواز الولاية"، لا تتفق مع ما تقوم عليه "دولته" (المدنية!) من مبدأ عدم التمييز بين البشر على أساس الدين، أو غيره. وعندئذٍ، فإن الساعي إلى أسلمة الدولة سوف يردُّ على خصمه المسكين بأنه ليس مشغولاً بتعارض دعاواه مع ما تقول به "المدنية"، طالما أنها تأتي متفقة مع ما يقول به "الدين". وبحسب ذلك، فإن صاحب خطاب "الأسلمة" لا يكتفي بإحراج خصمه المسكين عبر هذا الوضع للمدنية في تعارضٍ مع الدين، بل وعبر ترسِّيخه لمقولة أن دعوى "عدم جواز ولاية غير المسلمين" هي مما يقول به الدين. ولعله يلزم التنويه، هنا، بأن دعاة الأسلمة يقيمون احتجاجهم على سائر دعاواهم على العموم، على قاعدة أنها من فرائض الدين ولوازمه. فهل هي فعلاً هكذا، أم أنها محض قواعد اجتماعية وسياسية راحت تنسب نفسها إلى الدين لتكتسب منه الرسوخ والحصانة وقوة الإلزام؟

وإذا كانت الخطوة الحاسمة في جعل قاعدةٍ ما جزءاً من "الدين" تتمثل في التماس أساسٍ لها من القرآن بالذات، فإنه كان لابد لفعل الالتماس هذا (وهو فعلٌ معرفي بالأساس) أن يكون موضوعاً لتحليل يكشف عما فيه من "قراءة" تعتبر نفسها "قرآناً". ومن هنا ما جرى من انشغالنا سابقاً بالإلماح إلى الآلية المهيمنة على قراءة القرآن؛ على النحو الذي يؤدي إلى إنتاج دلالة بعينها لخدمة موقفٍ اجتماعي وسياسي معين.

وقد ارتبط هذا الاستهلال بالقصد إلى تحرير القرآن من المسئولية عن قولٍ بعينه في مسألة محددة، لتوضع (هذه المسئولية) على كاهل آلية القراءة المهيمنة على التعامل معه. فمنذ اللحظة التي يصبح فيها القرآن موضوعاً لفعل القراءة (الإنساني بطبيعته)، فإنه ليس لأحدٍ أن يقطع بأن القرآن "يقول كذا" في مسألة ما، بل يتوَّجب عليه تقرير أن فعله القرائي يوجه القرآن إلى هذا القول في تلك المسألة. وحين يدرك المرء أن القرآن قد أصبح من لحظة تنزيله موضوعاً لقراءة، فإنه يلزم التأكيد على أن الكثير مما يُنسَب للقرآن قوله، إنما هو نتاج فعل قراءته بالأحرى. وهنا فإنه إذا كان فعل القراءة هو فعل بشري، بطبيعته (وبما يعنيه ذلك من أن ما ستجري نسبته إليه سوف يكون بشرياً بدوره)، فإن نسبة القول إلى القرآن (ذي المصدر الإلهي) في المقابل، إنما تقصد إلى جعله "قولاً إلهياً"، وعلى النحو الذي تستحيل معه زحزحة الدلالة المُراد تثبيتها به. وهكذا يفعل كل من يقصدون إلى تثبيت موقفٍ ما (اجتماعي أو سياسي بالذات)، حين يجعلون منه موضوعاً لقولٍ "إلهي" أورده القرآن، متجاهلين أن ما يفعلونه هو فعل قراءة، ولو اكتفوا بمجرد الاقتباس من القرآن.

ولأن ثمة من قد يربط فعل القراءة بأعمال التفسير والتأويل فحسب، فإنه يلزم التأكيد على أنه يتجاوز مجرد ذلك؛ وإلى حد أن مجرد استدعاء "آية قرآنية" للقطع بها في مسألة ما، ومن دون أن يكون هذا الاستدعاء مصحوباً بأي شروح أو تفسيرات، هو فعل قراءة. وذلك من حيث يعرف من يستدعي "آية" من القرآن في موقفٍ بعينه، أن هذه الآية، واستناداً إلى نوع المعرفة المستقرة بين الجمهور المتلقي، سوف تنتج الدلالة التي يقصد إلى تثبيتها بالذات. إن ذلك يعني أن إنتاج دلالة "القول

القرآني" بمجرده لا تنفصل عن المعرفة السابقة المتداولة بين الجمهور؛ وهي معرفة إنسانية بطبيعتها، فضلاً عن أنها تكون نتاجاً لفعل القراءة. وهكذا فإن المرء يكون ممارساً للقراءة، حتى وهو لا يفعل إلا أن يستدعي الآية بمجردها من القرآن، طالما أن ما أنتجته القراءات السابقة، سوف يلعب الدور الحاسم في إنتاج دلالتها.

وعلى العموم، فإن القرآن، وبمجرد دخوله دائرة الاستخدام الإنساني على أي نحو من الأنحاء (وأعني كموضوعٍ للتفسير أو الاقتباس)، يصبح موضوعاً لفعل قراءة؛ وبما لابد أن يتبع ذلك من أن كل ما ينتج عن هذا الفعل هو من قبيل النتاج البشري. فهو يدخل، بالقراءة، في بناء تراكيب تنتمي لعالم البشر، ولا يمكن الادعاء، أبداً، بأن هذه التراكيب ذات أصلٍ إلهي. ولعل الوعي بالطبيعة البشرية لتلك التراكيب، يظهر في حرص علماء المسلمين على إنهاء قولهم في مسائل الدين، بتعبير "والله أعلم"؛ إقراراً منهم بالمسافة الفاصلة بين ما يقدمون من "اجتهادات" محدودة، وبين "علم الله" اللامحدود. إن ذلك يعني أن أحداً لا يمكنه الادعاء بأن ما يقوله، يتطابق مع قول الله أو علمه؛ حتى ولو كان لا يفعل إلا أن يردد "آيات" القرآن؛ وأعني أن قوله سيبقى مجرد تركيبٍ بشري لا يطابق مُراد الله أو علمه أبداً.

ولعل ما يدعم فكرة أن ما يقوله الناس، منسوباً إلى القرآن، هو قول "القراءة" (أعني قراءتهم)، وليس قول "القرآن"، هو ما يكاد يبين للكافة من أنه ليس للقرآن قولاً واحداً في المسألة بعينها، بل إن له أقوالاً فيها تنوع، بحسب تنوع السياق الذي يتم طرحها داخله. وغنيٌّ عن البيان أنه حين يحتفظ القرآن، في بنائه، بتلك الأقوال المتنوعة حول تلك المسألة

بعينها، فإن رفع دلالة قولٍ منها، وتثبيت التي تخص القول الآخر، لابد أن يكون مردوداً إلى فعل "القراءة"، وليس إلى "القرآن". وهكذا، مثلاً، فإنه حين يشتمل القرآن على قولين مختلفين عن غير المسلمين (وأعني النصارى بالذات)؛ أحدهما يحمل دلالة إيجابية، كقوله تعالى: "ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى...المائدة: ٨٢"، والآخر ينطوي على دلالة سلبية، كقوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء....المائدة: ٥١"، فإن تثبيت دلالة أحد القولين على أنها موقف القرآن "المطلق والنهائي" من النصارى، لا يكون قولاً "قرآنياً"، بل فعلاً "قرائياً". حيث القرآن حاملٌ للدلالتين (الإيجابية والسلبية) معاً، وفعل القراءة هو الذي يتجه إلى تثبيت إحداهما على حساب الأخرى.

وبالطبع، فإن وجهة الفعل القرائي تتحدد بنوع العلاقة التي تربط المسلمين بالنصارى في وقت تحققه؛ وبمعنى أنه إذا كانت العلاقة الواقعية بين المسلمين والنصارى هي علاقة عداءٍ وخصام، فإن فعل القراءة سيقصد إلى تثبيت دلالة القول القرآني ذي الطبيعة السلبية، باعتبار أنها المحددة لموقف القرآن النهائي والمطلق من النصارى. وأما إذا كانت العلاقة الواقعية بين المسلمين والنصارى علاقة مودة وسلام، فإن فعل القراءة سيمضي - على العكس - في اتجاه تثبيت دلالة القول القرآني ذي الطبيعة الإيجابية؛ بما هي الحامل للموقف المطلق من النصارى. لكنه يبقى لزوم الوعي بالكيفية التي يجري بها هذا التوجيه للدلالة.

هل نهى القرآن فعلاً عن ولاية النصارى مطلقاً؟

يفتح القرآن أبواباً واسعة للرحمة، تيسّر للناس سبل العيش المشترك في سلام ووئام؛ وذلك من خلال ما ينطوي عليه من ثراء الدلالات، على نحو يتيح تعدد الأفهام وتنوع الرؤى. لكنه يبدو - ولسوء الحظ - أن الناس يصرون على إغلاق هذه الأبواب عبر ضروبٍ من التفكير والفهم الأحادي المغلق التي تعكس ما ينطوي عليه وجودهم من أشكال التحيزات والتعصبات والتمايزات والاستعلاءات وغيرها. فطرائق الناس في التفكير لا تنفصل عن طرائقهم في العيش أبداً؛ وبمعنى أن المجتمعات التي تصهر كل أفرادها في تجربة حياة مفتوحة تخلو من كل أشكال التمييز والتعصب، تسود فيها طرائق أكثر انفتاحاً في التفكير، من تلك التي تمايز بين أفرادها. ولقد كان ذلك ما عرفته تجربة الإسلام في بعض لحظاتها فعلاً؛ وعلى النحو الذي عرفت فيه نمطاً من التفكير المفتوح، كالذي ازدانت به تجربة الأندلس مثلاً (وهي التجربة التي لا تزال تأسر مخيال العديدين من الذين يتطلعون لمستقبل أفضل للعالم). ولسوء الحظ، فإن نمط التفكير المفتوح الذي تعانق فيه ابن رشد وابن عربي الذي صاحب هذه التجربة التي اتسعت لأتباع الأديان كافة، لم يُسمَح له بمجاوزة حدود الهامش؛ وبمعنى أن الهيمنة قد ترسَّخت لنمط التفكير الأحادي المغلق.

وإذا كان من الحتم أن ينشأ عن ضروب التفكير المُشبعة بالتمايزات والتحيُّزات قواعد ومبادئ للضبط السياسي والاجتماعي، فإن الإشكال ينشأ من تصور الناس أن هذه القواعد والمبادئ المتحيزة إنما تصدر عن القرآن، وليس عن طريقتهم في فهمه والتفكير فيه، التي لا تنفصل،

بدورها، عن الكيفية التي يكون عليها حالهم في الواقع. ولو أن الناس يتعاملون مع هذه القواعد على أنها نتاجات فهمهم الخاص، لما كان هناك أي إشكال على الإطلاق. إذ يؤدي تصور أنها تصدر عن القرآن إلى جعلها من مصدرٍ إلهي (وبما يعنيه ذلك من تحويلها إلى مطلقات نهائية)، وأما تصورها تصدر عن طريقة الناس في التفكير والفهم، فإنه يجعل منها تكويناً ينتمي إلى عالم البشر (وعلى نحو تقبل فيه التجاوز).

ولعل مسألة العلاقة مع غير المسلمين (النصارى مثلاً) تطرح مثالاً لأبواب الرحمة التي يفتحها القرآن أمام الناس. فإنه إذا كان القرآن ينطوي على دلالة النهي عن اتخاذ النصارى أولياء، فإنه ينطوي بالمثل، ليس فقط على ما يسمح بجواز هذه الولاية، بل وعلى ما يقطع بحصولها فعلاً. وغنيٌّ عن البيان أن ورود القول، في القرآن، بكلٍ من النهي عن ولاية النصارى وتجويزها في آن معاً، يرتبط بأن لكلٍ من النهي والتجويز ما يبرره في اللحظة التي ورد فيها؛ وبما يعنيه ذلك من أن القرآن لا يقدم، في الحالين، موقفاً مطلقاً ينتهي فيه "النهي" إلى إلغاء "التجويز"، أو العكس، بل يقرر حكماً مشروطاً بشروط الواقع الفعلي القائم. وبمعنى أنه إذا استدعى الواقع الفعلي ضرورة النهي عن ولاية النصارى (كما حدث فعلاً في لحظة كانت فيها علاقة المسلمين بهم غير مستقرة)، فليتقرر حكم النهي، وإذا استدعى الواقع حكم جواز تلك الولاية (كما حدث في لحظة أخرى كانت فيها العلاقة بين الطرفين مستقرة وودية) فليتقرر حكم تجويزها، فإنه ليس من حكمٍ نهائي ومطلق بخصوصها، بل الحكم يدور مع الواقع.

تربط المصادر القديمة (موسوعات التفسير وكتب أسباب النزول) نزول آية النهي عن موالاة اليهود والنصارى بما جرى في وقعة "أُحُدْ" (بين

المسلمين وقريش)، حين أصر فريقٌ من مسلمي يثرب (المدينة) على ربط انخراطهم في جيش النبي الكريم ﷺ باستمرار موالاتهم لليهود؛ وبما يعنيه ذلك من إدخالهم كطرفٍ يلعب دوراً حاسماً في المواجهة مع قريش. ولما كانت علاقة المسلمين باليهود (وربما النصارى) غير مستقرة منذ الهجرة إلى يثرب، فإن القرآن قد أورد النهي عن موالاتهم (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء)، لكي لا يكون لتلك العلاقة غير المستقرة أثرٌ في الإضرار بمصالح المسلمين. إن ذلك يعني أن اضطراب علاقة المسلمين مع يهود يثرب (ومع النصارى) هو الأصل في النهي عن موالاتهم، وليس لكونهم يهوداً أو نصارى. إنه، بلغة الفقه، هو "العلة" التي إذا غابت جاز أن يتغير حكم النهي إلى الجواز. ولعل ذلك بالذات هو ما يقف وراء ما أورده القرطبي، في تفسيره لهذه الآية، من أن أبي حنيفة قد "أجاز للمسلمين موالاتهم (أي اليهود والنصارى) والانتصار بهم على المشركين"؛ حيث الحكم عنده يدور مع العلة وجوداً وعدماً. فإنه لو كان النهي عن موالاتهم مطلقاً؛ وأعني صادراً عن مجرد كونهم يهوداً أو نصارى، لكان القرآن قد قرره منذ البدء، ولم يكن ليسمح للمسلمين بموالاتهم أو طلب النصرة منهم أبداً.

وأما أن يكون القرآن قد سمح للمسلمين بموالاة النصارى، والاستنصار بهم بالذات، وأقر ذلك، بل وأثنى عليه، فإن ذلك ما تقطع به آيات التنزيل المتعلقة بواقعة الهجرة إلى الحبشة. فقد أورد الواحدي النيسابوري في كتابه "أسباب النزول" أن آية "ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا النصارى" قد "نزلت في النجاشي وأصحابه". حيث يُروَىَ عن "ابن عباس قوله: كان رسول الله ﷺ بمكة، يخاف على أصحابه من المشركين، فبعث جعفر ابن أبي

طالب وابن مسعود في رهطٍ من أصحابه إلى النجاشي، وقال: إنه ملك صالح، لا يظلم، ولا يُظلَم عنده أحد، فإخرجوا إليه حتى يجعل الله للمسلمين فرجاً، فلما وردوا عليه أكرمهم، وقال لهم: تعرفون شيءاً مما أُنزل عليكم، قالوا: نعم، قال: اقرأوا، فقرأوا وحوله القسيسون والرهبان، فكلما قرأوا آية انحدرت دموعهم مما عرفوا من الحق، قال الله تعالى: ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا، وأنهم لا يستكبرون، وإذا سمعوا ما أُنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع". وهكذا تتضافر الرواية النبوية مع القرآن في التأكيد، ليس فقط على جواز ولاية النصارى بالذات، بل وعلى وقوع هذه الولاية فعلاً؛ حيث يروي الطبري عن المهاجرين من المسلمين قولهم: "قَدمنا أرض الحبشة، فجاورنا بها خير جار، أمِنا على ديننا، وعبدنا الله، لا نُؤذَى ولا نسمع شيءاً نكرهه". وإذن، فإنه الجوار والإكرام، والأمن على الدين والدنيا، وعدم الأذيّة (وكلها من معاني النصرة التي هي معنى الولاية في القرآن) وقد عاشها المسلمون واقعاً متحققاً مع نصارى الحبشة. فهل لأحدٍ، بعد ذلك، أن ينهى عن هذه الولاية مطلقاً، أم أنه يلزمه الوعي بشروط السياق المُحدد لحكمها؟

وفضلاً عن كل ما سبق، فحين يدرك المرء أن مفهوم الولاية لم يَرد، في القرآن، بمعني الحكم السياسي أبداً، بل بمعنى طلب النصرة فقط، فإنه لا يملك إلا القطع بأن القائل بدعوى عدم جواز ولاية النصارى، يتخفى وراء نهي القرآن - في ظل ظروفٍ بعينها - عن الاستنصار بهم، ليجعل منه نهياً عن توليهم مناصب الحكم السياسي، وهو ما لا يعنيه القرآن أبداً، بل إن ذلك ما يبدو وكأن التاريخ قد فرضه؛ وهو ما يحتاج إلى بيان.

الشريعة بين التاريخ والقرآن

كيف سيعود الإسلام غريباً؟

تنسب مدونات الحديث للنبي الكريم ﷺ قوله: "بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً، فطوبى للغرباء". وبحسب مفسري الحديث، فإن غربة الإسلام الأولى قد ارتبطت بقلة عدد المؤمنين به عند ابتداء ظهوره؛ وعلى النحو الذي اضطرهم إلى إخفاء الرسوم والأشكال الخارجية لإسلامهم، لما يمكن أن يتعرضوا له من المساءلة والإيذاء في حال إظهارهم لها. والمُلاَحظ أن القرآن نفسه قد رخَّصَ لهم، ليس مجرد هذا الإخفاء فحسب، بل وأباح لهم أن يعلنوا براءتهم من الدين بالكلية في حال الإكراه والضرورة (إلا من أُكرِه وقلبه مطمئنٌ بالإيمان). ورغم ما يبدو من أن الحديث النبوي يعتبر إخفاء أشكال الإسلام ورسومه نوعاً من الغربة، فإنه يلزم التأكيد على أن ترخيص الله بهذا الإخفاء للرسوم - وإلى حد قبول إعلان البراءة منها كلياً في حال الاضطرار - إنما يكشف عن أن حقيقة الإسلام ومعناه تتجاوز تلك الرسوم والأشكال. وبالطبع فإنه حين يظل البعض، مع ذلك، يلح على ربط غربة الإسلام بما يتعلق بالشكل والرسم فحسب، فإنه لا يفعل إلا أن يكشف عن فهم منغلقٍ للإسلام لا يجاوز حدود الرسم والحرف إلى الجوهر والروح.

وإذا كانت غربة الإسلام الأولى تحيل، على هذا النحو، إلى الاضطرار لإخفاء شكله ورسمه، فإنه لا معنى - مع استقرار الشكل والرسم القائم على مدى القرون - إلا أن ترتبط عودته غريباً مرة أخرى بتغييب جوهره وروحه. ومن هنا إمكان المصير إلى أن كل غربة للإسلام لاحقةٍ على غربته الأولى إنما تتعلق بما يجاوز الشكل الظاهر إلى المعنى الكامن الذي هو في حاجة، على الدوام، إلى الاكتناه والرصد. والحق أن غربة المعنى هي

الأشد وطأة على الإسلام من غربة الشكل؛ وذلك من حيث ما بدا من أنه في حين يتقبل الله من عباده إخفاء رسوم الإسلام الظاهرة، أو حتى البراءة منها كلياً في حال الاضطرار، طالما أن معناه العميق حاضرٌ في وعيهم، فإنه لا يمكن أبداً تصور أن يقبل الله تغييب المعنى العميق للإسلام مع استمرار مجرد رسومه وأشكاله. وإذ يحيل ذلك إلى أن غربة المعنى هي الغربة الحقة للإسلام، فإن للمرء أن يتوقع أن يكون هؤلاء الصاخبون على سطح المشهد المصري الراهن من الذين يبين خطابهم عن معرفة بالإسلام تقف عند حدود شكله ورسمه، هم الذين سيعود معهم الإسلام غريباً فعلاً. وللمفارقة، فإنهم يتصورون أنفسهم هم القائمين على تحرير الإسلام من غربته، دون سواهم.

ومن جهة أخرى، فإنه يمكن القول بأن الغرباء (الذين لهم الطوبى حسب بشارة النبي الكريم) هم كل أولئك الذين يلحون على ضرورة استحضار الإسلام بما هو معنى وجوهر؛ على أن يكون مفهوماً أن ذلك لا يعني ما هو أكثر من إمساك العقل بالمعنى المتحرك، والجوهر المنفتح للإسلام. ومن حسن الحظ أن ذلك هو ما يبدو وكأن الله قد أراده للإسلام فعلاً؛ وأعني من حيث جعل خطاب وحيه وحدة منفتحة تنطوي، في بنائها، على ما يشير إلى تحرُّك نص التنزيل مع اتجاه حركة الواقع ومساره. فإنه ليس من شكٍ أبداً في أنه كان يمكن لله أن يتنزَّل بوحيه للعباد دفعة واحدة، ولكنه أراد له - فيما هو معلوم للكافة - أن يتشكَّل على مدى يقترب من ربع القرن، في صيرورة راح يتحرك فيها نص التنزيل في تجاوب منقطع النظير مع حركة الواقع الإنساني الحي.

وغنيٌّ عن البيان أنه إذا كانت حركية الواقع قد تركت أثرها العميق على بناء نص التنزيل (الأمر الذي راح يستوعبه علماء القرآن من خلال فرضية الناسخ والمنسوخ)، فإن ذلك يفتح الباب أمام ضرورة تحرك فعل الفهم والتفسير؛ وعلى النحو الذي يتأكد معه مفهوم المعنى المتحرك والروح المنفتحة للإسلام. فإنه من المستحيل أن ينفتح فعل التنزيل على حركة السياق، فيما ينغلق فعل التفسير أمام هذه الحركة ذاتها.

ورغم ما يبدو، هكذا، من أنه لا معنى لانفتاح فعل التنزيل وتحرَّكه مع الواقع، إلا ضرورة أن ينفتح فعل الفهم والتفسير ويتحرك مع الواقع أيضاً، فإن الكسل العقلي الذي تعيش التيارات الصاخبة على سطح المشهد المصري الراهن، تحت وطأته، قد جعلهم يستبدلون بفعل الفهم المنفتح مجرد استعارة منظومات تفكير جاهزة من السلف. ورغم ما يبدو من أن تلك المنظومات هي في حقيقتها، نتاج فعل فهم منفتح على سياق الواقع الذي نشأت فيه، فإن ما يجري من عزلها عن هذا السياق، ليتسنى فرضها على سياق مغاير، لا يؤول إلى تشويهها فحسب، بل ويجعلها عنواناً على فهمٍ منغلق. ولسوء الحظ فإن هذا التفكير بالجاهز - عوضاً عن الإبداع الفاعل - هو آخر ما يحتاجه الظرف الراهن؛ الذي لا يمكن فهم أزمته بعيداً عن أزمة مشروع في التحديث المُشوَّه الذي قام على الفرض الإكراهي للحداثة كنموذج (مُعطى) جاهز على مجتمعات كانت تقع خارج سياق تبلورها التاريخي والمعرفي. ولسوء الحظ، فإن الطريقة الراهنة في استدعاء الإسلام - كبديل لمشروع التحديث المُشَوِّه - لا تتجاوز حدود السعي إلى فرضه كمنظومة جاهزة على الواقع. وإذ يبدو - هكذا - أن الآلية التى أنتجت الحداثة المُشوهة تكاد أن تكون هي تلك

التي يجري بها التعاطي مع الإسلام في التجربة الراهنة، فإنه يمكن القطع بأن هذه التجربة لن تتمخض - لسوء الحظ - إلا عن أسلمة مشوهة، تماماً كالتحديث الذي سبقها.

وبالطبع فإنه لا يمكن القول بأن غربة الحداثة عن واقع العرب هو ما أدى إلى ضرورة فرضها على مجتمعاتهم قسرياً، وذلك ما لا يمكن أن ينطبق على الإسلام الذي لا يمكن أن يكون غريباً عن الواقع لأنه دين غالبية الناس. إذ الحق أنه ليس من فارقٍ أبداً بين غربة الحداثة عن واقع العرب الراهن، وبين غربة الإسلام عنه؛ وأعني من حيث لا تعني الغربة، في حقيقتها، إلا أن يحضر الواحد من الحداثة أو الإسلام، بمجرد "الرسم والحرف" وليس "الجوهر والروح". وهكذا فإن استحضار الإسلام بمجرد "الحرف" وليس "الروح" - وهو ما يغلب على الطرح المصري الراهن - لابد أن يجعله غريباً عن الواقع؛ وعلى النحو الذي يستدعي فرضه قسرياً عليه. تماماً بمثل ما إن إستحضار الحداثة كمجرد "رسم وحرف"، وليس كجوهر وروح قد تأدى إلى لزوم الفرض الإكراهي لها على الواقع ذاته. وهكذا فإن ما يجعل الموضوع غريباً عن واقعٍ بعينه، ليس أبداً زمان نشأته أو مكانها، بل آلية مقاربته التى يمكن أن تجعل منه موضوعاً للفهم (فينتج ويطوِّر)، أو تجعل منه موضوعاً للفرض (فيعيق ويُجمِّد).

ولعل ذلك يعني أن الأمر يقتضي استدعاءاً للإسلام يغاير بالكلية ذلك الذي يقوم به الصاخبون على سطح المشهد المصري؛ وأعني استدعاءاً له كجوهرٍ وروح، وليس كرسمٍ وحرف، الأمر الذي لن يكون ممكناً إلا بجعل الإسلام موضوعاً لفعل فهم منفتح، وإلا فإنه سيعود غريباً.

الشريعة بين التاريخ والقرآن

يؤول عدم الانضباط المعرفى للمفاهيم إلى التباسها وتشوّشها، على النحو الذي يجعل منها موضوعاً للتلاعب، وليس الفهم. وغنيٌّ عن البيان أن المفاهيم تتحول، حين تصبح موضوعاً للتلاعب وليس الفهم، إلى أدوات يتحارب بها الناس ويتناحرون، بدل أن تكون ساحات يتواصلون عبرها ويتحاورون. ولسوء الحظ، فإنه إذا كان الفضاء المصري الراهن يزدحم بما يجري تداوله فيه من مفاهيم متناحرة، فإن ما يغلب عليها من التشوُّش وعدم الانضباط المعرفي، قد أحالها إلى أدواتٍ تتبادل بها النخبة الاحتراب والقصف. ومن بين هذه المفاهيم تتجلى، مُلفتة، القيمة القصوى لمفهوم "الشريعة"؛ الذي تشهد اللحظة الراهنة استخداماً متزيِّداً له من جانب جماعات الإسلام السياسي التي تستثمره في صعودها المتسارع نحو السلطة في العالم العربي على العموم. ولعله يمكن القول أن الاستخدام الراهن للمفهوم كأحد أسلحة هذه الأيديولوجيا الزاحفة نحو السلطة قد جعل منه أداة إقصاء، أو حتى سحق، للخصوم بالكلية، وذلك - وللمفارقة - على حساب ما أراده القرآن من أن يكون المفهوم ساحة يتواصل عبرها البشر، على اختلاف الأقوام والأزمان. وهنا يلزم التنويه بما يبدو من أن التلاعب الأيديولوجي بالمفهوم إنما يتأسس على التشوُّش الناتج عن الخلط بين الشريعة وبين الفقه؛ وهو الخلط الذي لا يكتفي بتجاهل التمييز القرآني الحاسم بينهما، بل ويلح - ابتداءً من ذلك - على تصورٍ بالغ الضيق والتحيُّز والانغلاق للشريعة؛ وعلى النحو الذي يناقض - وللمفارقة - الطرح القرآني لها.

ولعل ذلك يكشف عن أن إمكانية قول جديد في الشريعة لابد أن تؤسس نفسها على استعادة الفهم القرآني (المنفتح) لها، وذلك في

مواجهة ما يبدو أنه تاريخٌ من الفهم (المُنغلق) الضيق الذي تتحكم فيه مفاهيم صنعتها عصور الجمود والركود الطويل التي عاشتها المجتمعات الإسلامية. ولسوء الحظ، فإن الأمر لا يقف عند مجرد ركود المفاهيم وجمودها، بل يتجاوز إلى الانحراف بها عن المجال التداولي لها في القرآن. وبالرغم من ذلك، فإن مُنتجي هذا الفهم وحرَّاسه لا يكفون عن الادعاء بأن القرآن هو مصدر تلك المفاهيم، لكي يهبوها حصانته وقداسته؛ وذلك بمثل ما هو حاصل مع مفهوم الشريعة. وعلى هذا النحو، فإن المفهوم لا يقدر على تفجير الطاقة المعرفية التي يكتنزها القرآن، بقدر ما ينتصب كأداة يتلاعب بها الخصوم في حروب الهيمنة والإقصاء.

وعلى العموم، فإن الاستخدام الراهن للعديد من المفاهيم - التي يُقال إنها إسلامية - يرتبط بذلك التاريخ الطويل من الفهم الذي وجهته حاجات وإكراهات الواقع الاجتماعي والسياسي الذي عاشه المسلمون، بأكثر من ارتباطه بما يمكن أن يكون التوجيه القرآني لها. ولسوء الحظ، فإن التاريخ قد اتجه بالمفاهيم إلى أفقٍ أكثر ضيقاً مما أراده لها القرآن. وكمثال، فإنه إذا كان ما يغلب على الاستخدام الراهن لمفهوم الشريعة هو ربطه بالأحكام والحدود، فإن هذا الربط يجد ما يؤسسه في التاريخ، وليس في القرآن الذي يربط الشريعة بما يقوم فوق الأحكام والحدود. وإذا كان المُتَصَور أن ربط المفهوم (أي مفهوم) بالتاريخ يجعله أكثر اتساعاً، فإن الأمر يبدو على العكس تماماً من ذلك، فيما يخص مفهوم الشريعة الذي يبدو أن ربطه بالقرآن - وليس التاريخ - هو الذي يجعله أكثر اتساعاً ورحابة. وبالطبع فإنه حين يراوغ البعض فيخفي هذا المفهوم الضيق للشريعة، الذي أنتجه التاريخ، وراء القرآن، فإنه لا سبيل إلى فضح تلك المراوغة إلا عبر استعادة مقاربته القرآنية الأرحب.

فقد أورد القرآن الجذر "شرع" ومشتقاته لأربع مرات؛ كان في ثلاثٍ منها منسوباً إلى الله وحده، وفي المرة الوحيدة التي نسب فيها القرآن الفعل "شرعوا" إلى البشر، فإن ذلك كان على سبيل الاستنكار والتعريض؛ وبما يعنيه ذلك من عدم تصور إمكانية نسبة هذا الفعل إلى غير الله. وحين يُضاف إلى ذلك أن القرآن قد أورد مشتقات الجذر "فَقَهَ" لعشرين مرة كان فيها جميعاً في صيغة الفعل المنسوب إلى البشر فقط، فإن الدلالة القصوى لذلك تتمثل في "إلهية" ما يربطه القرآن بالفعل "شرع"، في مقابل "بشرية" ما يربطه بالفعل "فَقَهَ". ولعل قراءة لما أضافه القرآن إلى الله من أنه: "شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً، والذي أوحينا إليك، وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه"، لتكشف عن صرف القرآن لدلالة الفعل "شرع" إلى ما قال "القرطبي" أنه "توحيد الله وطاعته والإيمان برسله وكتبه وبيوم الجزاء"، وما قال "الفخر الرازي" في تفسيره الكبير، أنه "ما يكون واجب البقاء في جميع الشرائع والأديان، كالقول بحسن الصدق والعدل والإحسان، والقول بقبح الكذب والظلم والإيذاء". إن ذلك يعني أن الفعل "شرع" الذي اختص به القرآن الله وحده، ينصرف إلى المشترك بين بني البشر مما ينضوي تحت كليات الدين وأمهات الفضائل؛ أو هو الدين الذي تطابقت الأنبياء على صحته، والذي يجب أن يكون المراد منه - على قول الرازي - شيء مغايراً للتكاليف والأحكام، لأنها مختلفة متفاوتة. وهكذا يتبلور القول صريحاً بأن دلالة الفعل "شرع" لا تنصرف إلى "التكاليف والأحكام"، بل إلى ما يقوم فوقها من الكليات التي يتشارك فيها بنو البشر جميعاً، والتي تنتصب كمسلمات تتعدى التفكير والمساءلة، وذلك على عكس "التكاليف والأحكام والحدود" التي هي موضوعٌ للتفكير؛ وذلك بحسب ما يبدو من انشغال المصريين الراهن بالتفكير في حد "الحرابة".

وبالطبع فإن كون "التكاليف والأحكام والحدود" موضوعاً للتفكير (اكتناهاً لحكمتها ووعياً بعللها، وشروط إنفاذها، والموانع التى تحول دون هذا الإنفاذ) لما يجعلها من قبيل ما يندرج تحت مظلة "الفقه" الذي أضاف القرآن فعله إلى البشر، بحسب ما تشير الآية "فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين". ولعل هذا التمييز القرآني بين "كلي ثابت مشترك" مردودٌ إلى الله بالفعل "شرع"، وبين "جزئي متغير خاص" مردودٌ إلى البشر بالفعل "يتفقهوا"، يؤسس لقراءة للآية: "لكلٍ منكم جعلنا شرعة ومنهاجا" على أساس تباين لفظتي "الشرعة" و"المنهاج"، وليس ترادفهما؛ وبحيث ينصرف مدلول "الشرعة" إلى الكلي المشترك، فيما ينصرف مدلول "المنهاج" إلى الجزئي المتغير. وحين يدرك المرء أن الأمر لا يقف عند مجرد تأكيد هذا التمييز، بل يتجاوز إلى ما أدركه البعض (وأعني الرازي) من "أن سعي الشرع في تقرير النوع الأول (الكلي المشترك) أقوى من سعيه في تقرير النوع الثاني (الجزئي المتغير)"، فإن له أن يهيب من سعوا إلى حسم معركة الدستور بسلاح الشريعة إلى الانصات إلى صوت القرآن الذي يلح على "الكلي المشترك"، بدلاً من التاريخ الذي يلح، في المقابل، على "الجزئي المتغير". وللمفارقة، فإن الإنصات إلى القرآن هو بمثابة الإنصات إلى صوت الوطن؛ وعلى النحو الذي تصبح معه الشريعة - بما هي على قول القرطبي "ديناً واحداً وملة متحدة، لم تختلف على ألسنة الأنبياء، وإن اختلفت أعدادهم" - إطاراً جامعاً للمصريين كافة.

في التباين بين الشريعة والفقه

يكشف ما جرى فى عقب ثورات العرب عن احتياج الإسلام إلى إعادة النظر فى أصوله التأسيسية الكبرى، على النحو الذي يسمح لها باستعادة ما كان لها من رحابة وانفتاح، ليس فقط لكى تصبح قادرة على التفاعل المنتج مع العصر، بل لكى تقدر - وهو الأهم - على تحقيق ما يبدو أنها موضوعة من أجله.

فإن هذه الأصول هى موضوعةٌ - بحسب ما تكشف القراءة المتأنية للقرآن - من أجل أن تكون ساحاتٍ للتلاقى والتقارب بين البشر. وإذ يبدو - هكذا - أن القصد من "الوضع الإلهي" لتلك الأصول هو أن تكون ساحات تواصل بين البشر، فإن ما يثير الغرابة حقاً هو أن "الوضع الإنساني" لهذه الأصول يحيلها إلى أدوات لترسيخ التفاوت والتمايز بينهم. ويظل مفهوم "الشريعة" هو النموذج الكاشف عن هذا التباين بين وضعين، أحدهما إلهي منفتح، والآخر إنساني منغلق. ولعل هذا الوضع المنغلق يرتبط بما خضع له هذا المفهوم من تحولات انتهت به إلى أن يصبح - منذ منتصف القرن الماضي - سلاحاً سياسياً تحارب به جماعات الإسلام السياسي معركتها من أجل قلب الدولة القائمة، والإمساك بالسلطة بدلاً منها. ولقد ارتبط هذا التحول لمفهوم الشريعة بتبلور ما يمكن القول إنه الإسلام الجهادي أو الانقلابى الذي غرس "سيد قطب" بذرته فى التربة المصرية قبل ما يزيد على النصف قرن.

وقد تمثلت استراتيجية تيارات هذا الإسلام الجهادي أو الانقلابي في تحويل الشريعة إلى سلاح سياسي - يحاربون به الدولة - في القول بالتطابق الكامل بين الشريعة والفقه، الذى كان القصد منه هو إضفاء

قداسة الإلهي (الشريعة) على المنتج الإنساني (الفقه). فإذا ركز هؤلاء الانقلابيون نقدهم للدولة القائمة في أنها دولة كافرة، لأنها لا تحكم بشرع الله، فإنهم قد اختزلوا هذا الشرع في مجرد النظام القانوني الموروث من الماضي، وهو الفقه الذي أنتجه البشر بالطبع. وبالطبع فإنهم كانوا - عبر اختزالهم لشرع الله في الفقه - يقصدون إلى إضفاء قداسة الشرع الإلهي على الفقه الإنساني.

ولعل الأمر لا يقف عند مجرد التمييز الذي يظهر في تمييز القرآن للفعل "شرع" بنسبته إلى الله وحده عن الفعل "فقه" المنسوب إلى الإنسان، بل يتجاوز إلى أن ما يقرره القرآن بالفعل "شرع" من "الكليات التأسيسية" هو شيء مغاير للتكاليف والأحكام المتقررة في الفقه. ولعل مثالاً على ذلك يأتي من التباين الظاهر بين التوجيه القرآني وبين الحكم الفقهي بخصوص قتل الأنفس. فإذ يحرم في القرآن قتل الأنفس على العموم، ومن دون أي تمييز، وعلى النحو الذي جعل القرطبي يقرر أن "تحريم القتل" من كليات الدين المقررة بالفعل "شرع"، فإن الأحكام الفقهية قد راحت تمايز في الدماء بحسب الدين والمكانة الاجتماعية والنوع. فقد مضى التوجيه القرآني إلى تقرير المساواة الكاملة في الدماء بين بني البشر من دون أي تمييز بينهم، حيث "يُقتل الحر بالعبد ، والمسلم بالذمي، واحتجوا بقوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا كُتب عليكم القصاص فى القتلى)، فعمّ، وقوله: (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس). وقالوا: والذمي مع المسلم متساويان في الحرمة التي تكفي في القصاص، وهي حرمة الدم الثابتة على التأبيد. فإن الذمي محقون الدم على التأبيد، والمسلم كذلك، وكلاهما قد صار من أهل الإسلام. والذي يحقق ذلك أن المسلم تقطع يده بسرقة مال الذمي، وهذا يدل على أن مال الذمي قد ساوى مال

المسلم، فدل على مساواته لدمه، إذ المال إنما يحرم بحرمة مالكه". وعلى العكس من هذا التوجيه القرآني إلى التسوية بين بني البشر في القصاص، فإن منظومة الفقه قد سارت في اتجاه تثبيت التمييز، وبما يعنيه ذلك من أن ما يقرره القرآن بالفعل "شرع" من تحريم قتل النفوس هو أمرٌ مغاير لما تقرره أحكام الفقه، التي تقطع بأن "الجمهور من العلماء لا يقتلون الحر بالعبد ، وقال أبو ثور: لَمَّا اتفق جميعهم على أنه لا قصاص بين العبيد والأحرار فيما دون النفوس، كانت النفوس أحرى بذلك، ومن فرّق منهم بين ذلك فقد ناقض. إذا كان "حفظ النفوس" هو من قبيل المبدأ التأسيسي الكلي، فإنه لا يمكن قياسه على ما دون النفوس الذي يمكن أن يكون مجالاً للتمييز وعدم المساواة، وبمعنى أن التمييز بين الحر والعبد في ما دون النفوس، كالمال والمِلكية وغيرها من الأمور ذات الطابع الإجرائي، لا يمكن أن يكون أصلاً للتمييز في النفوس. ويرتبط ذلك بأن ما يخص حفظ النفوس هو من "الكلي التأسيسي" الذي لا يمكن أبداً أن يُقاس على ما دونه مما يتعلق بأمور المال والمِلك وغيرها من الأمور "الجزئية الإجرائية". وفيما يخص "حرمة الدماء التي تؤسس للقصاص"، فإن المرء يلحظ أن منظومة الفقه قد راحت تؤسس التمييز في الدماء على السنة أو الإجماع، وذلك فيما كانت التسوية في الدماء تؤسس نفسها، بالكامل، على ما ينتمي إلى القرآن. فقد قال المالكية - بحسب الجزيري في (الفقه على المذاهب الأربعة) - "يُقتل الأدنى صفة بالأعلى، كذمي قتل مسلماً، أو كحرٍ كتابي يُقتل بعبد مسلم، لأن الإسلام أعلى من الحرية. ولا يُقتل الأعلى بالأدني، كمسلم بكافر، وكمسلمٍ رقيق بحرٍ كتابي. واحتجوا على مذهبهم بما رويّ من حديث الإمام عليّ كرّم الله وجهه، أنه سأله قيس بن عبادة والأشقر: هل عهد إليه رسول الله ﷺ عهداً لم يعهده إلى

الناس؟ قال: لا، إلا ما في كتابي هذا، وأخرج كتاباً من قراب سيفه، فإذا فيه (المؤمنون تتكافأ دماؤهم، ويسعى بذمتهم أدناهم، وهم يدٌ على من سواهم، ولا يُقتل مؤمن بكافر. واحتجوا على مذهبهم أيضاً بإجماع العلماء". وإذن فإنه الاحتجاج من الحديث والإجماع على ما يؤسس للتمييز وعدم المساواة في الدماء. وحتى إذا جرى الاحتجاج بأن القرآن نفسه ينطوى على التمييز بين الحر والعبد، فإن الرد على ذلك يكون بالتأكيد على أن القرآن لم يكن هو الذي وضع هذا التمييز، بل إنه كان وضعاً قائماً وجد القرآن نفسه في مواجهته، وكان عليه أن يتعامل معه بما يؤدي إلى رفعه فى نهاية المطاف. وهكذا فإنه قد وضع جملة أحكام وتحديدات إجرائية ليس فقط لتنظيم الوضع القائم، بل وتنطوي على السعي إلى تجاوزه ورفعه، وبما يعنيه ذلك من أنها ليست أحكاماً نهائية ومطلقة أراد لها القرآن أن تدوم وتستمر. بل إنها مشروطةٌ، ليس فقط بوقتها، بل وبقدرتها على تحقيق المبدأ الكلي التأسيسي الأسمى، الذي هو المساواة بين البشر جميعاً.

عن الدستور والشريعة والعقل والجمهور

تصاعدت في الفضاء المصري الراهن حرب طاحنة، دارت رحاها بين الفرقاء المتناحرين حول مادة "الشريعة" في الدستور الذي جرت كتابته في ظل استقطابات وتجاذبات سعى البعض ضمنها لحسم الأمر لصالحه عبر التهديد باستدعاء الجمهور المتحمس، إلى ساحات الصدام والمواجهة. وإذا كان التهديد بالجمهور يصدر - بالأساس - عن جماعات الإسلام السياسي، فإن ذلك لا يرتبط، فحسب، بقدرتها على تحشيد الجمهور الملتزم التابع، بقدر ما يرتبط - فضلاً عن ذلك - بتعارض ما تطرحه من آراء مع منطق العقل؛ وعلى النحو الذي يبدو معه أنها لا تجد ما تجابه به "منطق العقل"، إلا "حماس الجمهور". وهكذا فإن الجمهور الذي يجري التهديد به هو أقرب ما يكون إلى "قوة القمع" منه إلى "شاهد العدل"، لأنه يحضر إلى الساحة، لا كأفراد يمتلكون إرادة حرة، ويقدرون على التفكير المستقل، بل كقطعان يجري تحشيدها بقصد الدفع بها إلى لجان "المبايعة"، أو تحميسها بقصد الزج بها في ساحات "المنازلة". فإن هذا الجمهور لا يصدر في اختياراته عن "العقل"، بل يصدر فيها عن انفعالاته - أو حتى غرائزه - الأولية؛ حتى وإن تعلق الأمر بما لا يمكن أن يكون موضوعاً للانفعال والغريزة، كالشريعة. ولسوء الحظ، فإنه إذا كانت جماعات الإسلام السياسي لم تجد ما تحسم به معركة الشريعة إلا هذا الجمهور (الذي يبدو أن أحداً لا يريد له أن يغادر موقع الضحية)، فإن ذلك يكشف عن مفارقة التوافق بين نظام مبارك وبين هذه الجماعات الوارثة له؛ وأعني من حيث لا يريدان لهذا الجمهور أن يغادر موقع من يمارس الاختيار (على فرض أنه اختيار) بمنطق الغريزة والانفعال. ولكن

فيما كان نظام مبارك يخاطب غرائز وانفعالات جمهوره بالفن الردئ وكرة القدم بالذات، فإن ورثته من جماعات الإسلام السياسي يخاطبون غرائز جمهورهم وانفعالاته بالدين. وبالطبع فإن الجمهور مُستعدٌ للتجاوب معهم، ولو حتى على سبيل التكفير عما يراه خطايا انغماسه في رذائله السابقة، من دون أن يدري أن ارتقائه الحقيقي سوف يتحقق، فقط، بتوقفه عن التفكير بالغريزة والانفعال، وليس بمجرد جعل الدين موضوعاً لهذا النوع من التفكير الأولي. والمؤسف أنه إذا كان لا يقدر بذلك على الارتقاء بنفسه، فإنه يتنزَّل بالدين إلى حيث يجعل منه ساحة للانحيازات والتعصبات الذميمة.

وهنا فأنه إذا كان البعض - ولأسباب سياسية ظرفية خالصة - يتعامل مع ما يقول إنها "إرادة الجمهور" على أنها "البقرة المقدسة" التي ينبغي السجود لها، فإنه يلزم التنويه بأن هذه الإرادة لا يمكن أن تكون موضوعاً للقبول أبداً. بل إنها كثيراً ما تكون موضوعاً للإدانة والوصم. فليس من شكٍ في أن مُنتجي الفن الغرائزي الهابط كانوا - وسيظلون - يتخفون وراء ما يقولون إنها "إرادة الجمهور" لتبرير ما يقدمون من نتاجاتٍ رديئة. ليست إرادة الجمهور مرادفاً للحق والصواب، إذن، بل إنها قد تكون غطاءاً للرداءة والانحطاط. وبالطبع فإنه يستحيل الاحتجاج بأن تعلق إرادة الجمهور بالدين (بعد أن كانت تتعلق - قبلاً - بالفن الهابط)، قد ارتقى وتسامى بها؛ إذ الحق أنها هي التي تحيل الدين - بل وأحالته بالفعل - إلى ساحة لانكشاف كل ما يرتبط بالغريزة والانفعال من التعصب والنزوع لتحقيق السيادة والهيمنة وسحق الآخرين. ومن هنا غرابة تخفي جماعات الإسلام السياسي وراء هذه

الإرادة (التي كانت موضوعاً لإدانتهم، لا شك، حين تعلقت بالفن المُنحط)، لتضمين الدستور المُقترح كل ما يتدنى به إلى حيث لا يمكن أن يكون الوثيقة المُحددة لملامح المسار المصري في القرن الحادي والعشرين.

ولابد، هنا، من التأكيد على أن هذا التدني لا يرتبط أبداً بالشريعة، بل بفهم القطاع الصاخب، على الأقل، من هذه الجماعات للشريعة؛ وأعني القوى السلفية بالذات. ولسوء الحظ، فإن التطابق يبدو كاملاً بين كلٍ من نوعي "الجمهور" و"الشريعة" اللذين تستدعيهما هذه القوى الصاخبة. فإنه إذا كان قد بدا أن الجمهور الذي تهدد هذه القوى باستدعائه، هو الجمهور كقوة تعمل خارج منطق العقل، فإنها لا تكتفي باستدعاء مفهومٍ للشريعة يتعارض مع منطق العقل، بل يعاكس - وهو الأخطر - المجال الدلالي للمفهوم في القرآن؛ وبما يومئ به ذلك من أن الخروج على "مقتضى العقل" يؤول إلى الانحراف عن "مقصد القرآن". وإذا كان خروجهم بالمفهوم عن مقتضى العقل يتأتى من تصورهم له كبناءٍ مكتملٍ ومغلق؛ وبما يخرج به منطق العقل الذي يعادي الأبنية المغلقة على العموم، فإن إخراجه عن "مقصد القرآن" يبين جلياً في مقصد السلفيين تحويل دلالته من "المبادئ الكلية" إلى "الأحكام التفصيلية الجزئية". والحق أن الصراع الراهن، في مصر، هو — في جوهره - صراعٌ حول هذا التحويل الدلالي، وليس أبداً حول وجود الشريعة أو عدمه، في الدستور. فإنه ليس في مصر من يصارع من أجل عدم تضمين الشريعة في الدستور، بل هي المواجهة مع التحويل الدلالي لها من "المبدأ الكلي" إلى "الحكم الجزئي"؛ وهو التحويل الذي تريد القوى السلفية فرضه على الكافة، رغم ما يبدو من تعارضه الصريح مع دلالة القرآن.

فقد مضى الفخر الرازي في "مفاتيح الغيب" إلى أن "المقصود من الآية (شرع لكم من الدين)، ديناً تطابقت الأنبياء على صحته، وأقول يجب أن يكون المُراد من هذا الدين شيءاً مغايراً للتكاليف والأحكام، وذلك لأنها مختلفة متفاوتة"؛ وبما يعنيه ذلك من أن دلالة الجذر "شرع" (ومنه الشريعة) تنصرف إلى "المبادئ الكلية المشتركة" التي توافق عليها جميع الأنبياء. وحتى إذا جاز إمكان التمييز - والقول للرازي - بين قسمين من الشرائع بحسب هذه الآية؛ "منها ما يُمتنع دخول النسخ عليه والتغيير فيه، بل يكون واجب البقاء في جميع الشرائع والأديان، كالقول بحسن الصدق والعدل والإحسان، والقول بقبح الظلم والإيذاء"، ومنها ما يتغير ويختلف "مما اقتضت المصلحة وأوجبت الحكمة وضعه في الأزمنة (المختلفة) على الأمم"، بحسب قول القرطبي، فإن الرازي يقطع بأن الآية "دلَّت على أن سعي الشرع (أو القرآن) في تقرير النوع الأول (المتعلق بالمبادئ الكلية) أقوى من سعيه في تقرير النوع الثاني (المتعلق بالأحكام الجزئية)". إن ذلك يعني أن القرآن - على قول الرازي - يصرف دلالة الشريعة إلى "القواعد العامة كالصدق والعدل والإحسان، التي يتوافق فيها الإسلام مع غيره"، وهو ما بدا أن داعية السلف يرفضه على نحو كامل.

وإذ يحيل ذلك إلى أن المعنى الذي يقول به داعية السلف للشريعة، لا يمكن رده إلى "القرآن"، فإنه لا يبقى إلا أن يكون الأصل فيه هو "التاريخ". وإذن فإنه الإبدال السلفي للدلالة التي يصنعها "التاريخ"، بتلك التي يتداولها القرآن؛ وبما يؤول إلى تأكيد الفرضية القاضية بأن الوعي السلفي لا يفعل إلا أن يجعل من التاريخ ديناً، أو أنه يتعبَّد "تاريخاً" يظنه "ديناً". والمهم أن ذلك يعني أن السلفي يحارب معركته حول مفهوم

للشريعة يتعارض مع دلالة القرآن والعقل معاً، وبجمهورٍ وضعته ظروفه في موضع الخارج عن مقتضى العقل أيضاً؛ وبما يعنيه ذلك من أنها معركة اللاعقل، بل وحتى اللاقرآن.

عن الشريعة وما هو قطعي الدلالة.

قراءة في مراوغة مفهوم !

لا يشتغل المفهوم (أي مفهوم) منفرداً، بل يشتبك مع غيره، من مفاهيم أخرى، تتضافر معه في إنتاج وتثبيت . الدلالة التي يريدها لها مستخدموه.

وإذا كان قد بدا أن دلالة مفهوم الشريعة في الاستخدام الجاري له . في الوقت الحاضر . يرتبط بتاريخ طويل من الفهم المنغلق الضيق، بقدر ما يفارق رحابة وانفتاح التداول القرآني له، فإن ثمة مفاهيم تتضافر معاً في إنتاج تلك الدلالة المتزمتة لهذا المفهوم. فإن روح القطع والجزم وتعطيل التفكير التي تفيض بها مفاهيم مثل: النص القطعي الثبوت والدلالة و لا اجتهاد مع نص هي الروح التي يتغذي عليها البناء المنغلق الضيق الذي استقر لمفهوم الشريعة. وغني عن البيان أن سعياً إلى استعادة ما أراده القرآن للمفهوم من رحابة وانفتاح لن يكون ممكنا إلا عبر الحوار مع تلك المفاهيم الداعمة التي تأدت إلى تثبيت المفهوم الضيق للشريعة (كمحض أحكام وحدود)، وهي المفاهيم التي ترسخت كمصادرات تتعدى منطق التفكير والمناقشة. ولعل القيمة القصوى للحوار مع تلك المفاهيم يتأتى من أنها تمثل الأسس التي يعتمد عليها الساعون إلى احتلال المجال العام في مصر (من مؤدلجي الإسلام) في التأثير على وعي الجمهور، بعد أن أفلحوا في التلاعب بعواطفه.

ومن حسن الحظ أن تحليلاً لتلك المفاهيم يكاد يكشف عن أنها لا تقدم معرفة حقة، بقدر ما تعمل كأقنعة تتخفى وراءها رؤى وتصورات

يراد تحصينها خلف القداسة المفترضة لما يخايل به السطح الظاهر لتلك المفاهيم غير المنضبطة. وإذن فإنها من قبيل المفاهيم التي تكون مرادة، لا لما تجليه وتكشف عنه، بل لما تخفيه وتغطي عليه. ولكي تكون مثل تلك المفاهيم قادرة علي أداء وظيفتها في التمويه والإخفاء، فإنه يغلب عليها بساطة الصياغة اللغوية على نحو يسهل معه ترديدها، بما يؤول إلى ترسيخها وتثبيتها. وهكذا فإن البساطة اللغوية لمفهوم قطعي الثبوت قطعي الدلالة لا تعكس الإحكام والدقة، بقدر ماتعكس مراوغة تيسير الترديد الذي يقصد إلى تثبيت حكم المقدم (قطعي الثبوت) للتالي (قطعي الدلالة) على رغم انتماء الواحد منهما إلى مجال مغاير لذلك الذي ينتمي إليه الآخر. إذ فيما ينتمي الثبوت إلى مجال التاريخ الذي يقبل كل ما يحدث فيه أن يكون موضوعاً للقطع والتثبت، فإن الدلالة تنتمي إلى مجال المعنى الذي لا يقبل بطبيعته أن يكون موضوعاً للقطع والتثبيت أبداً. وهكذا فإن ماينسحب على الثبوت لا يمكن أن ينسحب آلياً على الدلالة بحسب ما يقصد إليه المفهوم، وما يعنيه ذلك مباشرة من أن الثبوت القطعي لأصول الإسلام (قرآناً وسنة) لا يعني أبداً إمكان القول بقطعية الدلالة التي يربطها البعض بهما.

وإذا كان ثمة من يسعي إلى تثبيت القطعية فيما يخص دلالة القرآن، عبر القول بأن عدم القول بقطعية دلالته لا يعني ما هو أكثر من القول بظنية تلك الدلالة، و أن وصف دلالة الآيات بالظنية يوجب على قول أحدهم . كون القرآن حجة ظنية ومعجزة غير قطعية، مع أن الإعجاز يقوم على القطع واليقين، فإنه يلزم كشف ما ينطوي عليه هذا القول من مراوغة التسوية بين القطعي وبين اليقيني، في حين أن القطعي إنما

يرادف في الحقيقة، المنغلق والجامد، وذلك فضلاً عن التسوية من جهة أخرى بين عدم القطع وبين الظن (بما هو نقيض الحق)، في حين أن المعنى غير القطعي لا يعني أكثر من المعنى المنفتح المتحرك. وهكذا فإن الأمر يتعلق بالدفاع عن الدلالة المفتوحة في مقابل الدلالة المغلقة، وليس أبداً بتكريس الدلالة الظنية في مقابل الدلالة اليقينية. وليس من شك في أن إعجاز القرآن يكون أكثر رسوخاً في حال الدلالة المفتوحة منه في حال الدلالة المغلقة الجامدة، وأعني من حيث لا ينكشف إعجازه إلا مع انفتاح دلالته واتساعها، وليس العكس.

وإذا كانت سهولة ترديد مفهوم قطعي الثبوت قطعي الدلالة قد أتاحت له تداولاً واسعاً نسبياً بين الجمهور، فإن الغريب حقاً أن هذا القطعي الدلالة هو بحسب تعريف الأصوليين له مما يعز حصوله في القرآن. فإذا كان القطعي الدلالة هو ما دل على معنى متعين فهمه منه، ولا يحتمل تأويلاً، ولا مجال لفهم معنى غيره منه، أو أنه على قول آخر ماينتقل بإفادة المعنى على قطع مع انحسام جهات التأويل والاحتمال فإن ذلك مما يندر وجوده في القرآن، وإلى حد أن السيوطي لم يجد إلا مثالاً واحداً له، في قوله تعالى: فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم، تلك عشرة كاملة، وبما يعنيه ذلك من أنه لم يجد في القرآن ماينطبق عليه معنى القطع إلا في شطر آية هو عبارة عن مسألة حسابية. وأما إذا جرى تعريف القطعي الدلالة بأنه كل نص دل على فرض في الإرث مقدر أو حد في العقوبة مقرر أو نصاب محدد، فإن ثمة من فروض الإرث المقدرة تصريحاً في القرآن، ماكان موضوعاً لاختلاف الصحابة أنفسهم، وبما يعنيه ذلك من استحالة أن تكون محلاً لدلالة قاطعة.

وكمثال فإنه يمكن الإشارة إلى ما أورده ابن العربي في كتابه أحكام القرآن بخصوص قوله تعالى: فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك .فعلى رغم أنه فرض في الإرث مقدر. وبما يعنيه ذلك من وجود أن يكون من قبيل القطعي الدلالة بحسب التعريف الآنف، فإن ابن العربي قد اعتبره معضلة عظيمة، فإنه تعالى لو قال: فإن كن إثنتين فما فوقهما فلهن ثلثا ماترك، لانقطع النزاع. فلما جاء القول هكذا مشكلاً وبين (القرآن) حكم (البنت) الواحدة بالنصف، وحكم مازاد على الاثنتين بالثلثين، وسكت عن حكم البنتين أشكل الحال، بما يعنيه ذلك من أنه من قبيل المشكل الذي يستحيل معه الجزم والقطع. وحين يضاف إلى ذلك الاختلاف الحاصل في نفس الآية بخصوص قوله تعالى: فإن لم يكن له ولد وورثة أبواه فلأمه الثلث، والذي لم يكن قاطعاً رغم أنه فرض مقدر، حيث أورد القرطبي أن (ابن عباس) قال في امرأة تركت زوجها وأبويها: للزوج النصف، وللأم ثلث جميع المال، وللأب مابقى، وذلك في حين أورد عن (زيد بن ثابت) قوله: للزوج النصف، وللأم ثلث مابقى (وليس ثلث جميع المال). والمهم أنه حين سأل ابن عباس زيداً: أتجد ما تقوله في كتاب الله، أم تقوله برأي؟ فإن ما رد به زيد من أنه يقوله برأيه، لا يعني إلا دلالة القول ليست قطعية أبداً، على رغم أنه فرض مقدر. والحق أنه، وعلى فرض بيان القول ووضوحه، فإنه لا يجوز القول بقطعية الدلالة مطلقاً، فإنه لو صح ذلك لما كان لعمر بن الخطاب أن يوقف دفع سهم المؤلفة قلوبهم مع بيان القرآن له صراحة، وهو ما يعني أن أمر الدلالة لا يتوقف فقط علي بيان المقال، بل وكذا على سياق الحال. فهل يستوعب مؤدلجو الإسلام سياق الحال ؟

"بما لا يخالف أحكام الشريعة الإسلامية"

يكاد انشغال السلفيين بتضمين تعبير "أحكام الشريعة الإسلامية" في نص الدستور أن يبلغ إلى حد الهوس الفعلي. ويبدو أن السعي إلى هذا التضمين يمثل أحد أهم استراتيجياتهم الثابتة، التي قد تختلف الآليات المُحققة لها فقط. فبعد أن أخفقت آلية السعي الصريح إلى إحلال لفظة (أحكام) محل لفظة (مبادئ) في المادة الثانية المحددة - أو الحاكمة بالأحرى - لكيفية حضور الشريعة واشتغالها في الدستور، فإنهم قد انتقلوا - فيما يبدو - إلى الاشتغال بآلية التحايل عبر السعي إلى إلحاقها بأحد المواد الفرعية الخاصة بالمساواة بين الرجل والمرأة؛ حيث يصرون على تقييد مبدأ المساواة بتعبير "بما لا يخالف أحكام الشريعة الإسلامية".

وبالطبع فإنهم يدركون أن النص على (أحكام الشريعة)، ولو جاء في أحد مواد الدستور الفرعية، سوف يمثل تحييداً - أو حتى إلغاءاً فعلياً - للقاعدة التي تقرر حضور الشريعة، بما هي المبادئ - في المادة الثانية التي هي أحد مواد الدستور الأساسية، وليست الفرعية. فمن المعلوم أن النص على أحكام الشريعة في مادة فرعية تختص بمسألة جزئية (كالعلاقة بين الرجل والمرأة مثلاً) سيؤول إلى تثبيت العمل بالأحكام كقاعدة ينبغي العمل بما تقرره في سائر المواد الفرعية المتعلقة بمسائل جزئية أخرى؛ وإن لم تتضمن ذات النص على الأحكام. وضمن هذا السياق، فإن ما ورد من النص - في المادة الثانية - على حضور الشريعة بما هي المبادئ سوف يصبح مجرد زخرفة لغوية لا أثر لها في الواقع.

وإذا كان الافتراض المضمر في تفكير السلفيين هو أن أحكام الشريعة، بخصوص المسألة الواحدة، هي أحكامٌ واحدةٌ وثابتةٌ، ولا تكون محلاً للاختلاف أو التغيير أبداً، فإن ذلك يبقى من قبيل الوهم الذي لا يقوم عليه أي دليل. حيث إن المصادر المعتبرة قد أوردت العديد من وقائع الاختلاف، حتى بين الصحابة أنفسهم، في تقرير حكم الشريعة في المسألة الواحدة؛ حتى ولو كان هذا الحكم منصوصاً عليه في القرآن نفسه. ومن ذلك ما قطع به الكثيرون من وقوع الاختلاف بين الصحابيين الكبيرين زيد بن ثابت وعبد الله بن عباس في حكم ميراث الأم مع الأب من أبنائهما الذين يموتون دون أن يكون لهم ولد. فرغم ما أورده القرآن من النص على أن ميراث الأم في هذه الحالة هو "الثلث" - لقوله تعالى: "فإنْ لم يكن له ولدٌ وورثه أبواه فلأمه الثلث" - فإن الخبر قد تواتر بوقوع الاختلاف بين زيد وابن عباس في المقدار الذي يُؤخذ منه هذا الثلث. فهل يكون هذا المقدار هو الميراث كاملاً، أم أنه ما يتبقى منه بعد اقتطاع سهم الزوجة (إذا كان الابن هو المُتوفى) أو سهم الزوج (إذا كانت الابنة هي المُتوفاة)؟. فإذ مضى زيد إلى احتساب الثلث الخاص بالأم من المتبقي من الميراث بعد اقتطاع سهم (الزوج أو الزوجة)، فإن ابن عباس قد مضى إلى احتساب هذا الثلث من الميراث كاملاً؛ محتجاً على زيد بالقول: "لم أجد ثلث ما بقى في كتاب الله". وعندئذٍ فإن زيد لم يجد ما يرد به على هذا الاحتجاج إلا أن يقول: "إنما أنت رجلٌ تقول برأيك، وأنا أقول برأيي"؛ وبما يعنيه ذلك من إقرار الصحابي بدخول الرأي في تقرير الأحكام، وبما يترتب على ذلك من ضرورة دخول الاختلاف فيها لا محالة.

وفي تفسير الاختلاف بخصوص الأحكام التي وردت بها نصوص القرآن فإن "ابن العربي" قد ربطه - في كتابه أحكام القرآن - بأن "البيان لا يكون قاطعاً، بل القرآن يسوق الأمر مساق الإشكال (حيث قد يورد القول مُشْكِلاً أو يسكت عن القول بالكلية؛ فيجعل الحال مُشْكِلاً)، لتتبين درجة العالمين وترتفع منزلة المجتهدين". وبالطبع فإن ذلك يعكس وعي الرجل بما يؤسس لما تواتر من الاختلاف حول الأحكام. وحين يدرك المرء أن ما يذكره ابن العربي مما يؤسس للاختلاف؛ من "سوق القرآن للقول مساق الإشكال، وعدم وضوح البيان وضوحاً قاطعاً، أو السكوت عن القول بالكلية"، قد ورد في سياق تناوله لآياتٍ من القرآن تتعلق بأحكام النساء، فإن له أن يستنتج أن الاختلاف حول الأحكام المتعلقةِ بالمرأة بالذات له ما يؤسسه في بناء القرآن ذاته. وهكذا فإن الأمر ليس كما يصوره السلفيون من أن للشريعة أحكاماً واحدةً ثابتة لا ينبغي أن تكون موضوعاً للمخالفة؛ سواء فيما يخص المرأة أو غيرها.

وبمثل ما اختلف الصحابة حول الأحكام ، فإن ما جرى من اعتبار الاختلاف حول الأحكام بين الفقهاء هو نوعٌ من الرحمة والتيسير على الناس، ليكشف ليس فقط عن وقوع الاختلاف، بل وكذا عن استحباب وقوعه. من ذلك ما توروده المصادر مثلاً، من اختلاف الفقهاء حول القصاص من المسلم في حال قيامه بقتل غير المسلم؛ وبما يحيل إليه ذلك من وقوع الاختلاف فيما يخص غير المسلمين أيضاً. فقد "ذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى ثبوت القصاص (في حق المسلم قاتل غير المسلم)؛ لعموم قوله تعالى: [ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق، ومن قُتِلَ مظلوماً فقد جعلنا لوليه...الإسراء: ٣٣]. وإذا سقط القصاص لشبهة أو عفو، فإنه لابد

من الديَّة، وهي مثل ديَّة المسلم؛ لقوله تعالى: [وإن كان من قومٍ بينكم وبينهم ميثاقٌ فديَّةٌ مُسلَمةٌ إلى أهله...النساء: ٩٢]. وفي المقابل، فقد ذهب جمهور الفقهاء وأكثر الصحابة إلى عدم ثبوت القصاص على القاتل المسلم، ولو كان القتل عمداً. بل إن عقوبة المسلم تكون هي الديَّة، وتكون ديَّة غير المسلم على نصف ديَّة المسلم عند المالكية والحنابلة، وعلى ثلث ديَّة المسلم عند الشافعية. واستدل جمهور الفقهاء على ذلك بحديث البخاري المنسوب إلى النبي الذي يقول: (لا يُقتل مسلم بكافر)، ويستدلون أيضاً بما أخرجه أبو داود من أن النبي قال: (ديَّة المعاهد نصف ديَّة الحر). واستدل الشافعية بأن عمر بن الخطاب جعل ديَّة اليهودي والنصراني أربعة آلاف درهم، وهي ثلث ديَّة المسلم، وكان ذلك بمحضرٍ من الصحابة، فكان إجماعاً وحجة عندهم".

وإذ يبدو أن فقه التمييز بين المسلم وغير المسلم يؤسس نفسه على السنة والإجماع، بينما يؤسس فقه التسوية بينهما نفسه، في المقابل، على نصوص القرآن؛ فإن ذلك يحيل إلى ما يبدو أنه الحرص على الاختلاف، حتى ولو راح يؤسس نفسه على أخبار يشوبها الضعف والتعارض. وبدلاً من الإقرار بهذا الاختلاف الذي يمكن أن يفتح الباب أمام تجاوز كل ضروب التمييز بين بني البشر بصرف النظر عن اختلاف الجنس والدين، فإن السلفيين يوهمون بأن ما يؤمنون به من تصوراتٍ ضيقة هي "أحكام الشريعة" الثابتة التي يلزم عدم مخالفتها أبداً...فمتى يفيقون من أوهامهم؟!.

الحدود هي الحل

إذا كانت نظرة على المشهد المصري الراهن تكشف للمراقب عن أن السعي إلى إدخال الدين (أو الإسلام في الغالب) إلى المجال العام، يتحقق تحت ثلاثة عناوين عريضة هي؛ الدين كمرجعية للدولة أو الحزب، وتطبيق الشريعة أو جعل الدولة تطابق الأحكام الشرعية على قول أحدهم، وأخيراً إنفاذ الحدود وتطبيقها، فإن قراءة للكيفية التي تجري بها مقاربة تلك الدعاوى الثلاث من جانب الداعين لها تبين عن ضروبٍ من الفقر المعرفي الذي يجعل منها جميعاً عنواناً على مشكلة، بدل أن تكون حلاً - أو حتى جزءاً من هذا الحل - لها. لكنه يبقى أن بؤس الدعوة الأخيرة إلى إنفاذ الحدود وتطبيقها، كسبيل لإخراج مصر من مأزقها، يتجاوز ما تنطوي عليه تلك الدعوة من فقرٍ معرفي - يتجلى زاعقاً في اختزالها للإسلام في مجرد المنظومة العقابية التي جرى ربطه بها - إلى ما تقوم عليه من تصورٍ أكثر فقراً لطبيعة المأزق المصري الراهن، والسبيل إلى الخروج منه.

فحين لا يجد البعض حلاً لأزمة جماعة ما إلا في تفعيل منظومة عقاب، فإن ذلك يكشف عن تصورٍ كامنٍ لغلبة الطابع الإجرامي على تلك الجماعة؛ وعلى النحو الذي يعني أن لا سبيل إلى صلاحها إلا بالعقاب. وهكذا فإن مصر ليست - بحسب حاملي هذا التصور - إلا أشتاتاً من جماعات مجرمة، لا صلاح لها إلا بما تقدمه السماء من العقاب الفعَّال الزاجر. وإذا كانت خلاصة هذا التصور هي: "إن الشعب المصري في حاجة إلى الزجر"، فإن ذلك لا يعني إلا أنه السعي - من جديد - إلى إعادة إنتاج نظام "مبارك" الذي تنقل عنه السيدة كوندوليزا رايس قوله لها

في لقاءٍ خاص: "إن شعبي يحتاج إلى يدٍ قوية". وإذ لا خلاف بين "الزجر بقوة اليد" وبين "الزجر بسلطة الحد"، فإنه ليس من فارق بين مبارك، وبين أولئك الساعين إلى وراثته من دُعاة الحدود، إلا من حيث ما يبدو من إن الياء في كلمة "شعبي" هي ياء امتلاك "مبارك" للشعب بالأصالة، وذلك فيما سيتواضع الآخرون ويجعلون أنفسهم ملاَّكاً للشعب بالوكالة؛ وأعني كوكلاء عن الله الذي هو المالك الأصيل الذي انتدبهم للحكم في مِلكه.

ولسوء الحظ، فإن الأمر لا يقف عند مجرد هذا الافتراض الفاسد لجنوح المصريين نحو الجريمة، بل ويتعدى إلى ما يبدو من تعارض تصور "الحدود هي الحل"، مع منطق الشريعة ذاته؛ وأعني من حيث ينبني هذا المنطق على أن إنفاذ "حدودها"، ينبغي أن يكون مسبوقاً ببذل الجهد، أولاً، في تحقيق "مقاصدها". وفي كلمة واحدة، فإن إنفاذ العقاب لا يمكن - بحسب منطق الشرع ذاته - أن يكون سبيلاً لتحقيق المقاصد، بل إن تحقيق هذه الأخيرة يبقى هو شرط إنفاذ العقاب. ولعل ذلك ما جعل من هو في وزن عمر يعلق إنفاذ الحدود، حين يتأكد من عدم تحقّق ما تقصد إليه الشريعة من رفع حالة الإكراه والضرورة التي يزول معها عن الناس الحرج، فيكون مسموحاً لهم بخرق قواعد الضبط والسلوك القويم. وبالطبع فإن رفع حالة الإكراه والضرورة عن الناس الذي تقصد إليه الشريعة، لا يعني إلا تحريرهم من كل شروط العوز المادي والعقلي والروحي. وأما من دون تحريرهم من ذلك كله أولاً، فإن إنفاذ الحدود لن يكون إلا قناعاً لأعتى أشكال الاستبداد وأكثرها قسوة ودموية. وإذا جاز التمثيل، فإن "عربة الحدود" مشدودة إلى "حصان المقاصد"، ولا يمكن أن تأتي العربة، أبداً، في وضع تكون فيه سابقة على الحصان.

ولعل الأمر لا يقف عند حد عدم الوعي بمكانة الحدود في بناء نظرية الشريعة، بل ويتجاوز إلى عدم الوعي بطبيعة الحدود كنظام للعقاب يخضع للديناميات الاجتماعية. وهكذا فإنه، وحتى فيما يخص الحدود الثابتة بنص القرآن (وهي ثلاثة من سبعة حدود)، فإن الفقهاء قد توسَّعوا في تفصيل الشروط التي لابد من توافرها لإنفاذ الحدود، وأكثروا الموانع التي تحول دون هذا الإنفاذ، وأفاضوا في درئها بالشبهات؛ حتى لقد قال عمر: "لأن أعطل الحدود بالشبهات أحب إليَّ من أن أقيمها بالشبهات". وضمن هذا السياق، فإنه إذا كان ما قيل إنها "شبهة المحل" قد تأدت بالفقهاء إلى أنه "لا قطع (لليد) على من سرق من بيت مال المسلمين، ولا على الشريك إذا سرق من مال الشركة...، وأن الاختلاس ليس بسرقة"، فإن ذلك يعني أنه لا عقاب - بحسب هذا الفهم - على نهب المال العام؛ والذي هو المظهر الأهم لما تعانيه المجتمعات المعاصرة من الفساد الذي آل إلى خراب البلاد والعباد. وغنيٌّ عن البيان أن عدم شمول هذه الأفعال بالعقاب، إنما يعني أنها ليست معدودة من الجرائم التي تعاقب عليها الشريعة بالحدود. إن ذلك يعني أن دعاة تطبيق الحدود، الساعين إلى وراثة مبارك، سوف يعيدون إنتاج نظامه البائس، وبنفس جناحيه اللذين أسقطاه تقريباً؛ وأعني بهما الإستبداد (حيث لن يترك الشعب، مع مالكيه الجدد، وضعيته كمجرد مملوك لا رأي له؛ ومع ملاحظة أن ملكيتهم له سوف تكون مؤبدة، لأنهم يمارسونها بالوكالة عن الله) والفساد (حيث لا عقاب على انتهاب المال العام، لأنه غير معدود من الجرائم التي تعاقب عليها الشريعة).

ولعل ذلك يعني أن منظومة الحدود، على حالها المتوارث، ستؤول - وللمفارقة - إلى تكريس ما تتخبط فيه مصر من فساد هو، وقرينه الاستبداد، الأصل في كل مأزقها الراهن، وذلك بدل أن تكون مخرجاً منه. والحق أن استدعاء تلك المنظومة للاشتغال في غير السياق الذي تبلورت فيه، يستلزم إعادة التفكير فيها، بما يجعلها تتجاوب مع ما عرفته المجتمعات المعاصرة من تعقُّد أشكال الجريمة من جهة، وتطور مؤسسات العقاب، من جهة أخرى. ولكن ذلك ما لا يقدر على التفكير فيه، أولئك الداعين إلى استدعائها كحل جاهز للمأزق الحاضر. ولعله يلزم التأكيد، هنا، على أن الأزمة لا تكمن أبداً في تلك المنظومات القديمة التي تكشف قراءتها عن تجاوبها - على نحو مدهش - مع شروط المجتمعات التي اشتغلت فيها، بقدر ما تقوم في وعي بليد لا يعرف أصحابه إلا مجرد السعي إلى فرضها، جاهزة، على الحاضر.

والحق أن ما تسجله مصادر أهل السنة المعتبرة - مثل "فتح الباري" لابن حجر، و "الإتقان في علوم القرآن" للسيوطي وغيرها - من ارتباك الصحابة أنفسهم حول بعض الحدود (ومنها حد الرجم بالذات) لما يؤكد على ضرورة إعادة التفكير في باب الحدود بأسره. فقد أورد "ابن حجر" - في فتح الباري - "أتى علي (بن أبي طالب) بإمرأة فجرت (من الفجور)، وفي لفظ وهي حُبلى فضربها مائة ثم رجمها"، وفي رواية أخرى، أنه "أمر بها، فحُبست، فلما وضعت أخرجها يوم الخميس فجلدها مائة، ثم ردها إلى الحبس، فلما كان يوم الجمعة حفر لها ورجمها". وفي تفسير إنفاذه لحديّ الجلد والرجم معاً، فإن إبن حجر يورد قوله: "أجلدها بالقرآن وأرجمها بالسنة"؛ وبما يعنيه ذلك من رده الرجم إلى السنة،

وليس إلى القرآن. وبالطبع فإن جمعه بين الحدين، في الفعلة الواحدة، يكشف عن أن (الرجم المردود إلى السنة) لا ينسخ (الجلد الثابت بالقرآن)؛ حيث السنة لا تكون ناسخة للقرآن. وبالرغم من أن هذا الجمع يضعه خارج إجماع الجمهور على أنه "لا يُجْمَعْ بين الحدين"، فإنه يبقى أنه لم يقع في ورطة رد (الرجم) إلى القرآن؛ الأمر الذى ساعده على تجنّب الإرباكات التي تعرض لها من ردوه إلى ما قيل إنه القرآن المنسوخة تلاوته.

فقد روى البخاري "عن ابن عباس قال: سمعت عمر وهو على منبر رسول الله يخطب ويقول: إن الله بعث محمداً بالحق، وأنزل عليه الكتاب، وكان مما أنزل عليه آية الرجم، فقرأناها ووعيناها، ورجم رسول الله ورجمنا بعده، وأخشى إن طال بالناس زمن أن يقول قائل: ما نجد الرجم في كتاب الله، فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله في كتابه، فإن الرجم في كتاب الله حقٌ على من زنى إذا أحصن من الرجال والنساء إذا قامت البيِّنة أو كان حمل أو الاعتراف. وأيم الله لولا أن يقول الناس زاد (عمر) في كتاب الله لكتبتها". وإذ يقطع عمر، هكذا، بأن آية الرجم "الشيخ والشيخة إذا زنيا فإرجموهما البتة" قد نزلت في كتاب الله، ولكنها مع ذلك غير موجودة في كتاب الله، فإنه يفتح الباب أمام معضلة أعتى من تلك التي جابهت "عليّ" حين ردَّ الرجم إلى السنة، وجمع بين الحدين. فإذ وجدت المصادر نفسها في مواجهة معضلة تفسير "عدم وجود آية الرجم في كتاب الله"، فإنها قد اضطرت إلى إيراد ما يبدو عصياً على الاستيعاب حقاً. فقد أورد صاحب فتح الباري عن النسائي "أن مروان بن الحكم قال لزيد بن ثابت: ألا تكتبها في المصحف؟ قال (زيد): لا .. ألا ترى أن الشابين الثيبين يُرجمان؟ (يعني أن الآية تقصر الرجم على الشيخ والشيخة،

وذلك فيما يُرجم الشاب والشابة، أيضاً، إذا كانا مُحصنين بالزواج). وتواصل الرواية (التي تأبى إلا أن تستحضر عمر في كل ما يتعلق بتلك الآية) "فقال عمر: أنا أكفيكم (أي هذه الآية)، فقال: يا رسول الله إكتب لي آية الرجم (أي إئذن لي في كتابتها على قول السيوطي فى الإتقان)، قال (أي الرسول): لا أستطيع (وفي رواية الإتقان أنه قال: لا تستطيع)".

وبصرف النظر عما إذا كان ممكناً لزيد بن ثابت (وهو كاتب الوحي) أن يرفض كتابة الآية، أو أن لا يأذن الرسول لعمر بكتابتها، فإن للمرء أن يتساءل: هل يمكن للضمير المسلم أن يقبل هذا الثمن الباهظ مقابل الإبقاء على حد الرجم؟

عن معركة الشريعة بين الأحكام والمبادئ

أدارت جماعات الإسلام السياسي معركتها بخصوص ما ورد في الوثيقة الأولية للدستور من النص على أن "مبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع"، على ضرورة استبدال لفظ "أحكام" بلفظة "مبادئ"؛ أو - على الأقل - تعرية الشريعة من النص على المبادئ والأحكام. وهنا فإنه لزم الوقوف على ما احتجت به هذه الجماعات من وجوب هذا التحويل لدلالة الشريعة من "المبادئ" إلى "الأحكام"، ثم تفكيك هذه الحجج على نحو يكشف عما يسكنها من الخلل والعوار.

استند التبرير السلفي لوجوب حذف لفظة "مبادئ" من مادة الشريعة في الدستور، إلى أن استخدام اللفظة يقصر الشريعة - حسب قول أحدهم - على "القواعد العامة من الحق والخير والعدل، التي يتوافق فيها الإسلام مع البوذية"؛ وبما يعنيه ذلك من أن الرجل لا يريد بالشريعة ما يربط الإسلام بغيره من أديان أهل الأرض التي تتوافق جميعاً على الأمور الكلية المشتركة، ويريد بها ما يفصله عن غيره من الأديان، من الأمور والأحكام التفصيلية الجزئية. وللمفارقة، فإن هذا الفهم ينتهك ما ينزع إليه القرآن من نسبة فعل التشريع (ومنه الشريعة) إلى الله وحده، مع صرف دلالته - بحسب المفسرين الثقاة - إلى الأصول الكلية المتوافق عليها بين الأنبياء وأهل الأديان جميعاً؛ وهو ما جعل الإمام الشاطبي يؤكد، في "الموافقات في أصول الشريعة"، على أن هذه الأصول "مراعاة في كل ملة". وإذ يمضي مطلب جعل الشريعة أداة فصلٍ بين الناس في اتجاهٍ معاكس للقرآن، فإنه لا يبقى إلا أن يكون تعبيراً عن بناءٍ عقلي ونفسي لا يرى في العالم إلا ساحة للانقسام والتمايز. ولسوء الحظ،

فإن هذه الصورة للعالم ليست - في جوهرها - إلا صورته المرذولة التي انبثقت مع ابتداء عصر الهيمنة الأوروبية، والتي عانى الكثيرون - والمسلمون بينهم - من تبعاتها الكارثية، ويسعون - لذلك - لزحزحتها، ليحلوا محلها صورة عالمٍ يقوم على الشراكة والاندماج، ولا يعرف التمايز والانقسام. إن ذلك يعني أن داعية السلف لا يفعل بما يتصوره إلا أن يعيد إنتاج صورة العالم المرذول (الذي صنعه الغرب) بدلاً من أن يجترح أفقاً لتجاوزها (على نحو ما لابد أن يفعل الإسلام).

ومن حسن الحظ، أنه إذا كان القرآن قد جعل ما "يشرِّعه" الله مخصوصاً بما يجمع بين بني البشر من "الكليات"، فإنه قد جعل ما يُفاصل بينهم من الأحكام التفصيلية الخاصة من فعل "الفقه" الذي اختصه بالإنسان. ولعل ذلك ما يكشف عنه التداول القرآني للجذرين "شَرَعَ"، و"فَقَهَ"؛ وأعني من حيث يجعل فعل "تشريع الدين" مُختصاً بالله وحده (في قوله: شرع لكم من الدين - الشورى، ١٣)، وذلك فيما يجعل فعل "التفقُّه في الدين" مردوداً إلى البشر (في قوله: منهم طائفة ليتفقهوا في الدين - التوبة، ١٢٢).

والحق أن داعية السلفية لا يرفض لفظة "مبادئ" في مادة الشريعة، لتعلُّقها - فحسب - بالكليّات المشتركة التي تصل الإسلام بغيره من الأديان، بل ولكون هذه "المبادئ" تؤشر فقط على ما هو "قطعي الثبوت والدلالة"؛ وبما يعنيه ذلك - وعلى قول أحدهم - من أن ما هو "ظني الثبوت والدلالة" - والذي يمثل على قوله القدر الأعظم مما يقول إنها الشريعة - سوف يُوضع خارجها. ولهذا فإنه يريد تعرية الشريعة عن لفظة المبادئ، ليتسنى له إلحاق هذا "الظني" بها. وحين يدرك المرء أن

"الظنيُّ" هو ما يتميز بانفتاح دلالته وحركيتها، وعدم قطعيّتها، فإنه سيتحقق من أن الله قد أُراد له أن يكون "ظنياً" ليصبح موضوعاً لفعل "التفقُّه في الدين" الذي ينسبه القرآن إلى البشر؛ بحيث يكون متروكاً لهم تحديد دلالته، بحسب ما يناسب طبيعة وعيهم وواقعهم، وتفعيلاً لمبدأ "رفع الحرج". إن هذا الدور البشري في تحديد دلالة الظني، لابد أن يضعه - وبحسب دلالة القرآن - تحت مقولة "الفقه" المنسوب إلى فعل البشر، وليس تحت مقولة "الشريعة" التي يحرص القرآن - وكما سبق القول - على نسبتها إلى الله وحده.

وبالطبع فإن الناتج عن فعل تفقُّه البشر (في هذا الظنيّ الدلالة) لابد أن يكون عاكساً لواقع تاريخهم؛ وعلى النحو الذي يمكن معه القول بأن السعي الملحاح من جانب دعاة السلفية إلى نقله من مجال الفقه (ذي الطابع الإنساني) إلى الشريعة (ذات الأصل الإلهي)، إنما يقدم الدليل العملي الواضح على ممارستهم الأثيرة في تحويل "التاريخ" إلى "دين". وليس من شكٍ في أن فرض هذا التاريخ السابق على الناس، كدينٍ واجب الإتباع، سوف يضع الناس في الحرج الذي ينطق القرآن صريحاً بأن الله لا يريده أبداً للبشر، وذلك في قوله: "وما جعل عليكم في الدين من حرج". ويرتبط هذا الوضع للناس في الحرج بحقيقة أن ما يكون به الصلاح في وقتٍ بعينه، قد لا يستجلب الصلاح نفسه في غير هذا الوقت؛ وبما يعنيه ذلك من أن صلاح الشيء مرتبطٌ بوقته، وليس أمراً مطلقاً أبداً. ولأن أحداً قد يحتج بأن الفقه هو "وضعٌ إلهي"، وبالتالي فإن صلاحيته مطلقةٌ خارج الوقت؛ فإنه يلزم التأكيد - من جهة - على أن الفقه، بما هو نتاج فعل التفقه في الدين، مردودٌ حسب القرآن نفسه إلى الناس، وليس

إلى الله، وذلك فضلاً عما بدا من استحالة تفسير تعدد الوحي، وهو فعل الله حقاً، لا مجازاً، إلا عبر قاعدة ربط الصلاح بالوقت.

فقد بدا أن تفسير التعدد الحاصل في فعل الوحي، هو مما يستحيل تماماً إلا عبر ربط الصلاح بالوقت؛ وإلا فإنه ستتم نسبة النقص إلى الله (جل شأنه). فإنه "لو قيل: إن الوحي الثاني أصلح من الأول (من دون ربط هذا الصلاح بوقته)، لكان (هذا الوحي) الأول ناقص الصلاح؛ فكيف يأمر الله به (وهو الناقص)؟، قلنا - والقول للرازي في "مفاتيح الغيب" - إن (الوحي) الأول أصلح من (الوحي) الثاني بالنسبة إلى الوقت الأول، والثاني بالعكس منه". وهكذا لا يتورع من هو في وزن "الرازي" عن التعامل مع الوحي (وهو فعل إلهي)، بحسب "قاعدة ربط الصلاح بالوقت"، لكي لا يُصار إلى نسبة النقص إلى الله. فهل يجوز ربط الصلاح بالوقت في حال الوحي (وهو فعل الله لا محالة)، بينما لا يكون ذلك جائزاً في حال الفقه (وهو فعل الناس بامتياز)؟

إن ذلك يعني أنه، وعلى فرض أن الفقه هو "وضعٌ إلهي"، فإن ذلك لا ينبغي أن يحول دون ربط صلاحه بالوقت، قياساً على ربط صلاح الوحي - وهو فعل الله الصريح - بالوقت. وإذ يحيل ذلك إلى اعتبار الله (جلَّ شأنه) للسياق الإنساني المتغيّر، وذلك فيما يصر هؤلاء - عن عمدٍ أو جهل - على إهدار هذا السياق بالكليَّة، فإنه لا يمكن قبول ما يزعمون من أن هذا الإهدار هو من أجل إعلاء كلمة الدين؛ وذلك إلا أن يكون دين "سلاطين الاستبداد"، وليس أبداً دين "الله" الذي هو أكثر رحمة بالعباد!.

ماذا لو أن أحداً يفكر الآن مثل هذا الرجل؟!

وأما الرجل فهو فقيه القرن السابع الهجري الكبير نجم الدين الطوفى الحنبلي؛ الذي تروي عنه المصادر أن ميلاده كان بالعراق، وأنه قد سكن الشام ومصر، ومات بفلسطين (وبما يعنيه ذلك من أن تفكيره الفقهي قد تحدد بالشروط المنفتحة التي عرفتها مراكز الحضارة الكبرى في عالم الإسلام)، وأنه أقبل على قراءة الحديث، وشرح الأربعين للنووي، واختصر الترمذي وروضة الموفق على طريقة ابن الحاجب، وكتب على المقامات شرحاً، وشرح مختصر التبريزي في الفقه على مذهب الشافعي (وبما يعنيه ذلك من تضلُّعه في الحديث والفقه والأصول واللغة؛ وعلى النحو الذي يستحيل معه اتهام الرجل في علمه).

وأما تفكير الرجل، الذي لا يمكن تصور إلا أن يكون موضوعاً لتكفير الجهَّال فيما لو نطق به أحدهم الآن، فإنه يدور حول مركزية "المصلحة" في بناء ما يتعلق بفقه المعاملات الإنسانية (في مجالاتها السياسية والاجتماعية والإدارية والقضائية وغيرها)؛ وإلى الحد الذي يقوم فيه، ليس فقط بإخراج كل ما يتعلق بهذه المعاملات من مجال النصوص، بل وكذا تقديم المصلحة على النص في حال تعارضهما. وهكذا فإنه ينطلق من التمييز بين ما يسميه "العبادات والمُقدرات" التي يكون التعويل فيها على "النصوص والإجماع" وبين "المعاملات والعادات" التي تقوم على مبدأ "رعاية المصلحة" بالأساس. وإذ يجعل من هذا المبدأ الأصل الذي تقوم عليه تلك المعاملات، فإنه يقطع بوجوب تقديم "رعاية المصلحة" على "النص والإجماع" في حال تعلقهما بالمعاملات. وهو يقيم حجته على أنه "إن وافقها النص والإجماع وغيرها من أدلة الشرع، فلا كلام، وإن خالفها

دليلٌ شرعي وُفق بينه وبينها بما ذكرناه من تخصيصه (أي النص والإجماع)، وتقديمها (أي المصلحة) بطريق البيان". ويؤسس الرجل هذا التقديم للمصلحة على النص على الأولوية شبه المطلقة للمصلحة التي تجعلها تعلو على النص والإجماع. فإنه "مما يدل على تقديم رعاية المصلحة على النصوص والإجماع على الوجه الذي ذكرناه وجوه: (أحدها) أن مُنكري الإجماع قالوا برعاية المصالح، فهي إذن محل وفاق. والإجماع محل الخلاف، والتمسك بما اتفقوا عليه أولى من التمسك بما اختلفوا فيه و(الوجه الثاني) أن النصوص مختلفة متعارضة، فهي سبب الخلاف في الأحكام المذموم شرعاً، ورعاية المصلحة أمرٌ مُتفق (عليه) في نفسه، لا يُختلف فيه، فهو سبب الاتفاق المطلوب شرعاً، فكان اتباعه أولى، وقد قال الله عز وجل: "واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرَّقوا". وهكذا يبلغ الأمر بالطوفي إلى حد قراءة "المصلحة" على أنها "حبل الله" الذي يلزم الاعتصام به.

وإذ يدرك الطوفى أن ثمة من قد يعترض على طريقته في التفكير، فإنه يورد الحجة التي يمكن الاعتراض بها عليه، ليرد عليها. وتتلخص حجة الخصم في أن "هذه الطريقة التي سلكها الطوفي في رعاية المصلحة، إما أن تكون خطأً، فلا يلتفت أحداً إليها، أو تكون صواباً. وفي حال كونها صواباً، فإما أن ينحصر الصواب أو الحق فيها، أو لا ينحصر. فإن انحصر الصواب فيها، لزم أن الأمة من أول الإسلام إلى حين ظهور هذه الطريقة على خطأ؛ إذ لم يقل بها أحدٌ منهم (قبل الطوفى). وإن لم ينحصر فهي (مجرد) طريقة جائزة من الطرق. وفي هذه الحالة فإن طريق الأئمة التي اتفقت الأمة على اتباعها يكون أولى بالمتابعة، لقوله عليه السلام: اتبعوا

السواد الأعظم، فإن من شذَّ شذَّ في النار". ويلخص الطوفى رده على هذه الدعوى في القول بأن طريقته في رعاية المصلحة "ليست خطأً لما ذكرنا عليها من البرهان، ولا الصواب منحصر فيها قطعاً، بل ظناً واجتهاداً. وذلك يوجب المصير إليها، والأخذ بها. حيث الظن في الفرعيات كالقطع في غيرها. وإذا قيل بأن صحة طريقة رعاية المصلحة تحيل إلى فساد طرق الأئمة السابقة عليها، فإن الطوفى يرد بأن ذلك يعني أن لا يقول أي أحدٍ بقولٍ أو طريقة جديدة لكي لا يكون الخطأ من نصيب كل ما قيل قبله. ويصل أخيراً إلى القول بأن السواد الأعظم الواجب اتباعه هو الحجة والدليل الواضح، وإلا لزم أن يتبع العلماء العامة إذا خالفوهم؛ لأن العامة أكثر، وهو السواد الأعظم؛ وبما يعنيه ذلك من تقديم حجة "العقل" على حجة "الجمهور" والإجماع التي تمثل مركز الثقل في الثقافة السائدة في الإسلام.

ولعل ذلك يتفق مع ما يؤكده الطوفى من أن العقل هو الوجه الذي تتقرر منه المصالح في معاملات الناس. ومن هنا ما يقرره من "إنَّا اعتبرنا المصلحة في المعاملات ونحوها، دون العبادات وشبهها، لأن العبادات حقٌ للشارع (الله) خاصٌ به، ولا يمكن معرفة حقه كمًّاً وكيفاً، وزماناً ومكاناً، إلا إذا امتثل (العبد) ما رسم له الله، وفعل ما يعلم أنه يرضيه. ولهذا لما تعبدت الفلاسفة (الله) بعقولهم، ورفضوا الشرائع أسخطوا الله عز وجل، وضلَّوا وأضلَّوا. وهذا بخلاف حقوق المكلفين (التي هي المعاملات)، فإن أحكامها سياسية وشرعية، وُضعت لمصالحهم، وكانت هي المعتبرة، وعلى تحصيلها المعول، ولا يُقال: إن الشرع أعلم بمصالحهم، فلتؤخذ من أدلته، (لأن) هذا إنما يُقال في العبادات التي تخفى مصالحها عن مجاري العقول

والعادات، أما مصلحة سياسة المكلفين في حقوقهم ومعاملاتهم، فهي معلومة لهم بحكم العادة والعقل". وبالطبع فإن ذلك يعني أن كل ما يتعلق بمعاملات الناس، من قواعد الضبط السياسي والاجتماعي، هي مما يتقرر بالعقل بحسب دواعي المصلحة؛ وليست مما يتقرر بالنص - أو حتى الإجماع - أبداً. بل إنه، وحتى على فرض أن يكون للنص مدخلٌ في تقرير تلك القواعد، فإن العقل يظل حاضراً من خلال ما يلعبه من دورٍ جوهري في توجيه دلالة النص؛ أو حتى تعطيله.

ومن حسن الحظ أن التفكير بهذه الطريقة لن يقف عند فقيه القرن الثامن الهجري الكبير؛ بل إنه سيصل إلى فقيه القرن العشرين (السيد رشيد رضا) الذي سيمضي في المنار إلى "أن الأحكام السياسية والقضائية والإدارية - وهي ما يعبر عنها علماؤنا بالمعاملات - مدارها في الشريعة الإسلامية على قاعدة "درء المفاسد، وحفظ المصالح أو جلبها"؛ وهي القاعدة التي يستشهد عليها بترك سيدنا عمر وغيره من الصحابة إقامة الحدود أحياناً لأجل المصلحة. فدلَّ ذلك على أنها تُقدَّم على النص".

وبالطبع فإن للمرء أن يتصور أنه لو عاد فقيه القرن السابع الحنبلي إلى الدعوة لطريقته في هذا الزمان، فإن مصيره لن يختلف أبداً عن مصير المسيح الذي بعثه "ديستوفسكي" ليبشِّر بموعظته في أسبانيا على عهد محاكم التفتيش، فقام كهنة كنيستها بصلبه من جديد، لأن رسالة الحب التي يكرِّز بها تتعارض مع ما لا يعرفون سواه من الكراهية والتعصب.

عن الفقه والسياسة

يكاد الدارس لمنظومات المعرفة الإنسانية، على العموم، أن يقطع بتبلورها في ارتباط جوهري مع السياق الذي تنشأ داخله. وهنا فإن المضمون المعرفي للمنظومة لا يؤثر في الفاعلية شبه المطلقة لهذه القاعدة؛ وبمعنى أن منظومات المعرفة التي تنشأ حول الوحي النازل من السماء، لا تخرج في تبلورها عن قاعدة الارتباط بالسياق أيضاً. وضمن سياق المعرفة ذات الطبيعة الدينية، فإن المنظومة الفقهية تكتسب قيمة كبرى بالذات؛ وذلك من حيث أن ما يقصده دعاة الإسلام السياسي بأسلمة الدولة لا يتجاوز مجرد السعي إلى إدارة السلطة من خلال قواعد هذه المنظومة. ولقد كان ذلك إلى الحد الذي اندفع معه أحد كبار قادتهم (وكان مرشحاً رئاسياً صاخباً في مصر) يصرح بأن جوهر مشروعه السياسي يقوم - وبالأساس - على جعل الدولة تتطابق مع الأحكام الفقهية/الشرعية. ولكي يتسنى لهؤلاء الدعاة إنجاز ما يطمحون إليه، فإنهم يتبنون إستراتيجية عزل المنظومة الفقهية عن السياق (الحضاري والمجتمعي) الذي نشأت داخله، والنظر إليها على أنها من أصلٍ إلهي وقرآني. وإذ يعتقدون أنهم - حين يفعلون ذلك - يمارسون عملاً دينياً أو شرعياً، فإنه يلزم التأكيد على أن ما يقومون به هو عملٌ سياسي بالأصالة.

وضمن سياق هذا العمل السياسي، فإن الغريب حقاً أن يكون رجل الفقه أكثر انفتاحاً ومرونة من رجل السياسة؛ وأعني من حيث يدرك رجل الفقه ارتباط فقهه بالسياق الذي ينشأ فيه؛ فيما يصر رجل السياسة على إطلاقه خارج السياق. ولعل ذلك يتأكد من خلال ما جرى بين رجل

السياسة (الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور) وبين رجل الفقه (مالك ابن أنس). فمن المشهور ما يُروى عن رفض الإمام مالك لطلب المنصور بتطبيق قواعد فقهه في العراق وسائر أمصار المسلمين؛ على النحو الذي يسمح بتحقيق وحدة فقهية/تشريعية تتجاوز معها دولة الخلافة الاختلافات الشرعية التي بدا أنها تمثل تهديداً لوحدتها السياسية. يصوِّر ابن المقفع (وهو الناصح الأيديولوجي لأبي جعفر المنصور) أمر هذه الاختلافات المُهددة قائلاً: "ومما ينظر أمير المؤمنين فيه من أمر هذين المصرين (الشام والعراق) وغيرهما من الأمصار والنواحي اختلاف هذه الأحكام المتناقضة التي قد بلغ اختلافها أمراً عظيماً في الدماء والفروج والأموال، فيُستحل الدم والفرج بالحيرة، وهما يُحرمان بالكوفة، ويكون مثل ذلك الاختلاف في جوف الكوفة فيُستحل في ناحية منها ما يحرُم في ناحية أخرى". ومن هنا ما يوصي به الخليفة من أنه "لو رأى أمير المؤمنين أن يأمر بهذه الأقضية والسير المختلفة، فتُرفع إليه في كتاب ويُرفع معها ما يحتج به كل قوم من سنة أو قياس، ثم نظر أمير المؤمنين في ذلك، وأمضى في كل قضية رأيه الذي يلهمه الله إليه ويعزم له عليه، وينهي عن القضاء بخلافه، وكتب بذلك كتاباً جامعاً لرجونا أن يجعل الله هذه الأحكام المختلطة الصواب بالخطأ حكماً واحداً صواباً، ورجونا أن يكون اجتماع السير قربة لإجماع الأمر برأي أمير المؤمنين وعلى لسانه، ثم يكون ذلك من إمام آخر (إلى) آخر الدهر إن شاء الله". ويبدو أن الخليفة لم يجد في نفسه القدرة على أن يكتب هذا الكتاب الجامع، فعرض الأمر على فقيه زمانه الكبير الإمام مالك.

ومن هنا ما أورد "ابن سعد (في الطبقات) عن الواقدي قال: سمعت مالك ابن أنس يقول: لما حجَّ أبو جعفر المنصور دعاني، فدخلت عليه وحادثته، وسألني فأجبته، فقال: إني قد عزمت أن آمر بكتبك هذه التي وضعتها، يعني الموطأ، فتُنسخ نسخاً، ثم أبعث إلى كل مصر من أمصار المسلمين منها بنسخة، وآمرهم أن يعملوا بما فيها، لا يتعدوه إلى غيره، ويدعوا ما سوى ذلك من هذا العلم المحدث، فإني رأيت أصل العلم رواية المدينة وعلمهم، قال: فقلت: يا أمير المؤمنين، لا تفعل هذا، فإن الناس قد سبقت إليهم أقاويل، وسمعوا أحاديث، ورووا روايات، وأخذ كل قوم بما سبق إليهم، وعملوا به، ودانوا به من اختلاف الناس وغيرهم، وإن ردهم عما قد اعتقدوه شديد، فدع الناس وما هم عليه، وما اختار أهل كل بلد لأنفسهم، فقال: لعمري لو طاوعتني على ذلك لأمرت به". وهكذا فإن الأصل في رفض مالك لمطلب الخليفة هو وعيه باختلاف بيئات الأمصار عن بيئة المدينة التي يتحدد بها فقهه. وإذا كان الخليفة يقيم دعواه على حمل الأمة على ما في الموطأ على أن "أصل العلم (هو) رواية (أهل) المدينة وعلمهم"، فإن مالك لا يتردد في القطع بأن "اختلاف العلماء رحمة من الله على هذه الأمة، كلٌ يتبع ما صح عنده، وكلٌ على هدى، وكلٌ يريد الله"؛ وبما يعنيه ذلك من إقراره بأن علمه ليس أصح أو أهدى من علم غيره، وأنه ليس النموذج الذي ينبغي على الجميع أن يتبعوه. وانطلاقاً من قبوله لمبدأ الاختلاف على هذا النحو، فإنه يقرر ضرورة ترك الناس وما هم عليه من الفقه، وما اختاره أهل كل بلد لأنفسهم. ولأن الناس يختارون لأنفسهم ما يتفق مع عوائدهم، فإن ردهم عنه - ليأخذوا بغيره - يكون سبباً في إدخالهم في الحرج والمشقة. فإنه ليس من شكٍ في أن فرض الفقه الخاص ببيئة المدينة (ذات الطابع البدوي المتجانس) على بيئة العراق

(الأكثر تحضراً واختلافاً) يكون من قبيل الإثقال على الناس بما لا يطيقون على قول مالك. وهكذا تكون البيئة - حسب مالك - هي الأصل الذي تنضبط به عملية تبلور الفقه وتلقيه في البيئات المتباينة. ولعل ذلك هو الأصل في اختلاف الأقوال الفقهية وتعددها الذي يرده مالك إلى عنصري الزمان والمكان؛ حيث "إن أصحاب رسول الله ﷺ قد تفرَّقوا في البلاد، فأفتى كلٌ في عصره بما رأى، وإن لأهل هذا البلد (يعني مكة) قولاً، وأهل المدينة قولاً، ولأهل العراق قولاً".

إن المفارقة هنا تأتي من التباين الواضح الذي يبدو فيه رجل "الفقه" أكثر قبولاً للتعددية من رجل "السياسة" الذي تبدو هذه التعددية مصدراً لقلقه الواضح. إذ فيما يبدو رجل "الفقه" حريصاً على ترك أهل كل بلدٍ وما اختاروا لأنفسهم من الفقه الذي يتفق مع عوائدهم، وعدم الإثقال عليهم بردهم عما ألفوه؛ وبما يعنيه ذلك من القبول باختلافهم، فإن رجل "السياسة" يسعى إلى أن يحمل الناس على العمل بفقهٍ واحد لا يتعدوه إلى غيره؛ ولو اقتضى الأمر حملهم على ذلك بالسيف أو السوط. ولكن الأخطر من ذلك هو الاستراتيجية التي يتبناها رجل السياسة في إنجاز مطلبه؛ والتي تقوم - وبالأساس - على التعالي بهذا الفقه إلى مقام العلم/الأصل، وذلك في مقابل الانحطاط بغيره إلى مقام العلم المحدث. وبالطبع فإن ذلك يؤكد على حقيقة أن السياسة كانت هي الأصل في إطلاق سيرورة التعالي بمنظومة المعرفة التي تحققت لها السيادة في الإسلام.

في أصول الاختلاف

حول التحسين والتقبيح في الإسلام

كغيرها من الثقافات التي انبثقت حول نص كتاب مُوحى به، كان لابد أن تُجابه ثقافة الإسلام إشكالية ترتيب العلاقة بين النقل/الوحي من جهة، وبين العقل/الوعي من جهة أخرى. ورغم تعدد إمكانيات ترتيب هذه العلاقة على أنحاء شتى تبلغ حد التعارض، وعلى النحو الذي ينعكس في تباين المواقف والفرقاء داخل الثقافة التي تكون ساحة لانبثاق تلك الممكنات أو بعضها، فإنه يلزم التأكيد على أن جوهر العلاقة بين تلك الممكنات إنما يعكس تصارعها وسعي الواحد منها إلى إزاحة غيره تثبيتاً لسيادته وهيمنته. وبالطبع فإن قدرة الواحد من تلك الممكنات على إزاحة غيره وتثبيت هيمنته لا ترتبط أبداً بجدارة معرفية يكون معها الأكثر تعبيراً عن خطاب "الحقيقة"، بقدر ما ترتبط بتجاوبه مع خطاب "السلطة" المهيمنة. وهكذا فإنه إذا كانت السيادة قد استقرت في الإسلام لأحد الأشكال الممكنة في ترتيب العلاقة بين العقل والنقل؛ وعلى النحو الذي راح يجرى معه إزاحة غيره من أشكال أخرى توقف النظر إليها كممكنات تملك بدورها جدارة التحقق في الوجود، بل كهرطقات لا تستأهل إلا الإقصاء والطرد خارج حدود الأمّة والملّة، فإن استقرار تلك السيادة لا يرتبط بكون هذا الممكن - الذي ساد واستقر - هو المعبر - لا سواه - عن "حقيقة" الإسلام، بقدر ما يجد تبريره في ارتباطه بمنطق "السلطة" التي تحققت لها السيادة داخله. وفي كلمة واحدة فإن السيادة لم تتحقق لهذا الشكل الممكن لأنه "الحقيقي"، ولكن لأنه "الأقوى"؛ أو الأكثر تجاوباً مع رؤية "السلطة" ونظامها بالأحرى. بل إنه

يبدو - وللمفارقة - أن هذا التصور الذي ساد للعلاقة بين العقل والنقل داخل الإسلام يكاد يمثل انحرافاً عن ما يبدو وكأنه الجوهر العميق للعلاقة بينهما، الذي تتكشَّف عنه قراءة المنطق الكامن لفعل الوحى ذاته (والذى هو أصل النقل ومصدره) في التاريخ. وبالطبع فإن ما يمثل انحرافاً عن المنطق الكامن لفعل الوحي، في شموله وكلِّيته، لا يمكن تصوّره متسقاً مع الإسلام بما هو محض التعيُّن الجزئى الأخير داخل فعل الوحي الكلي.

فإذ يكاد ينطبق الإجماع على أن كتاب الوحى (أو القرآن) هو مركز الدائرة وقطب الرحى فى الإسلام، وإلى الحد الذى يمضى معه البعض إلى القطع بأن سائر ما عرفه الإسلام من أبنية حضارية وثقافية ليست إلا محض تعيُّنات لما يطويه هذا الكتاب في جوفه من ممكنات شتى، فإن حقيقة أن هذا المطويَّ في جوف الكتاب لا ينكشف بنفسه، بل من خلال علاقة تفاعلية بين الكتاب من جهة، وبين كلٍ من العقل والواقع من جهة أخرى إنما يكشف عن طبيعة الدور الحاسم الذى يلعبه "العقل" فى إغناء "النقل/الكتاب" عبر تمكينه من فض شفرة ممكناته الكامنة، وإنتاج دلالته المتجددة فى واقع لا يكف عن التطور والنماء؛ وإلى الحد الذي يبدو معه العقل مُحدداً لفاعلية الوحي وشارطاً لسيرورة تعيُّناته في العالم. وهنا فإن مركزية "العقل" تتجاوز مجرد حدود إثبات التنزيل - التى وقف عندها الخطاب السائد في الإسلام مؤكداً على ضرورة أن يعزل العقل نفسه بعد ذلك[1] - إلى بناء التأويل المحقق لفاعلية الوحي/التنزيل في التاريخ؛

(١) "عند هذا ينقطع كلام المتكلم وينتهي تصرُّف العقل، بل العقل يدل على صدق النبي، ثم يعزل نفسه، ويعترف بأنه يتلقى من النبي بالقبول". أنظر: الغزالي: المستصفى في علم الأصول،

ترتيب وضبط: محمد عبد السلام عبد الشافي (دار الكتب العلمية) بيروت، ط١، ١٩٩٣، ص ٦. وبالرغم مما يبدو من أن الغزالي يجعل هذا العزل للعقل، والإكتفاء بالتلقِّي عن النبي مقصوراً على "ما يقوله في الله واليوم الآخر مما لا يستقل العقل بدركه، ولا يقضى أيضاً بإستحالته"، فإنه يبدو أن "ما لا يستقل العقل بدركه" لم يقف- بحسب الخطاب الأشعري الذى يفكر الغزالي داخله- عند حد القول في الله واليوم الآخر، بل إنه قد تعدى هذا "الغيبي والأُخروي" إلى أمور دنيوية خالصة. ويؤكد ذلك ما صار إليه أحد الكبار من بُناة الخطاب الأشعرى الأوائل؛ وأعنى به الباقلاني الذي مضى إلى أن الناس "إنما هجموا على العالم بغتة، وليس في دلائل عقولهم ما يعرفون به الأغذية من الأدوية والسموم القاتلة، ولا فى مشاهداتهم وسائر حواسهم ما يدل على ذلك أو يُحسُّ به معرفة ما تحتاج إليه من هذا الباب، ولا هو مما يُعرف بإضطرار. فإن قالوا: إنما أدرك الناس ذلك قديماً وعرفوه بالإمتحان والتجربة على أجسامهم وأجسام أمثالهم من بني آدم، وعلى أجسام غير الناس من الحيوان من نحو الكلاب والذئاب والدواب وأجناس الطير وغيرهم من الحيوان. قيل لهم : فهذا مُخرج للقديم (الله) سبحانه عن الحكمة، لأنه قد كان قادراً عندنا وعندكم أن يعرّفهم السمومات ويوقفهم على الاغتذاء بما فيه صلاح أجسامهم والأدوية التى عند تناولها تزول أمراضهم وأسقامهم، فيغنيهم ذلك عن إتلاف أنفسهم وأمثالهم (وغيرهم من الحيوان) وذهاب كثير منهم بالامتحان وطول التجربة .....(وذلك) يوجب أن يكون العلم بهذا الشأن الجسيم والخطب العظيم غير مُنال ولا مُدرك من جهة العقول (والتجارب)؛ وأن الناس مُحتاجون في ذلك إلى سمع وتوقيف؛ وأن الواجب على أصولهم أن يكون العلم بأصل الطب موقَّفاً عليه ومأخوذاً من جهة الرسل عليهم السلام ... وعلى هذا أكثر الأمة". أنظر: الباقلاني: كتاب التمهيد، نشرة الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي (المكتبة الشرقية) بيروت، ١٩٥٧، ص ١٢٧- ١٢٨. وهكذا لا يقبل الخطاب "الذي عليه أكثر الأمة"- بحسب تعبير الباقلاني- إلا تكريس تبعية "العقلي" للنقلي في أمور الآخرة والدنيا معاً؛ وبما يعنيه ذلك من تقلُّص دائرة ما يستقل العقل بإدراكه بحسب هذا الخطاب. فلا مجال لمعرفة مصدرها العقل أو التجربة، بل هو محض التلقّي من مصدر مفارق. وإذا كانت حدود العقل قد تقلصت إلى هذا الحد مع الباقلاني (الذي يُقال أنه قد استعار للأشعرية منهج المعتزلة العقلاني في الاستدلال بالأعراض الذى كان الأشعري قد أدانه كلياً كمنهج هرطقي؛ وذلك لحساب منهجه فى الاستدلال بالأخبار المنقولة) ، فإن الغريب حقاً أن يكون أحد معاصريه من المدرسة السلفية (التي يُقال أنها تأخذ على الأشعرية إفراطها في التعويل على العقل) قد أظهر تسامحاً نسبياً مع العقل؛ حين مضى إلى أنه "قد يكون علمٌ من غير الرسول، لكن في الأمور الدنيوية، مثل الطب والحساب والفلاحة"؛ وبما يعنيه ذلك من أن

وعلى نحو لا تقف فيه فاعلية العقل عند حدود لحظة بعينها في مسار الوحي، بل تصبح جزءاً من حضوره الخلاَّق الفاعل عبر الزمان؛ وأعني من خلال التأويل.

والحق أن مركزية العقل تتجاوز مجرد الدور الحاسم الذي يلعبه في إنتاج الدلالة المتجددة ضمن بناء واحدة من لحظات الوحي (القرآنية أو التوراتية مثلاً) إلى دخوله (أي العقل) في تركيب الوحي كظاهرة كليّة شاملة. فإن تحليلاً للمنطق الذي ينتظم تطور الوحي كظاهرة كليّة، تذوب داخلها كل لحظاته الجزئية، يكشف عن وقوع هذا التطور بالكامل في قبضة المنطق الحاكم لتطور العقل؛ حيث تكاد كل واحدة من لحظات تطور الوحي أن تعكس طبيعة بناء الوعي أو العقل الإنساني المساوق لها. وهكذا فإنه ومع إمكان التمييز بين صور حسية أو حتى أسطورية، وأخرى مجاوزة للحسي والأسطوري في بناء ظاهرة الوحي، فإنه يلزم التنويه بأن منطق ذلك التمييز يقوم فى حقيقة تطور الوعي من الحسية والأسطورية إلى ما يجاوزهما. إن الأمر الحاسم هنا هو أن طبيعة بناء الوحي وتحولاته فى التاريخ مشروطة بجوهر ما يبلغه العقل في مسار تطوره، أو أنها تكون حتى تابعة له؛ وبما يترتب على ذلك من أن طبيعة الوحي وتحولاته هي التي تدور (دوران المعلول مع العلة) مع طبيعة العقل

ما جعله الباقلاني (الأشعري العقلاني) مما لا مجال فيه لعقلٍ أو لتجربة، بل التوقيف عليه من الرسول فقط؛ قد جعله "السلفي" مما يمكن معرفته من غير الرسول. أنظر: قاضي القضاة العلامة صدر الدين علي بن محمد بن أبي العز الحنفي: شرح الطحاوية في العقيدة السلفية، تحقيق أحمد محمد شاكر (مكتبة دار التراث) القاهرة ١٣٧٣، ص ١٥٥. والحق أن ثمة ضرباً من التماهي الخفي بين الأشعرية والسلفية يحتاج إلى إكتناه أوسع وأعمق.

وتحولاته، وليس العكس؛ وإلا فإنه المصير إلى إضافة التبدُّل والبداء (بل وحتى الجهل) إلى الله (جل علاه).

وإذا كان الترتيب الذي استقر في الإسلام للعلاقة بين العقل والنقل على نحو تترسخ فيه تبعية العقل للنقل، يتعارض - على هذا النحو - مع الوضع الذي يفترضه الوحي في جانبيه الكلي والجزئي لنظام العلاقة بينهما، فإن ذلك لابد أن يدفع إلى افتراض أن الجذر المؤسس لعلاقة تبعية العقل للنقل التي استقرت في الإسلام إنما يقع خارج حدود ما فرضه الدين.

وبالفعل فإن تحليلاً يستقصي الأمر يكشف عن ضرورة الارتداد بهذا الجذر المؤسس لتلك العلاقة إلى أصوله الغائرة في قلب الثقافة التي يتسع بناءها لما يجاوز الإسلام ويتعداه. ولأن فاعلية الثقافة تكون - ضمن هذا الإطار - من خلال تحديدها لنظام بناء العقل الذي ينشأ داخلها، فإن ذلك يعني أن ثمة ثقافة قد بلورت - أو بالأحرى فرضت - عقلاً لم يتوقف على مدى تاريخه الطويل عن عزل نفسه وترسيخ تبعيته لسلطة أصلٍ يقوم خارجه. ولم تكن تلك السلطة إلا سلطة "المنقول" عن الأسلاف؛ التي أدانها القرآن - للمفارقة - بسبب ما تفرضه على البشر من قيود تحول بينهم وبين قبول الحق المُوحى من السماء. ورغم ما يبدو على هذا النحو من سعي القرآن إلى تحرير "العقل" من سلطة التقليد "المنقول" عن الآباء والأسلاف[1]، فإن تلك السلطة الراسخة قد راحت

---

(١) "وإذا قيل لهم إتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا" البقرة، ١٧٠. وفى تفسيره لهذه الآية أورد القرطبي "قال علماؤنا: قوة ألفاظ هذه الآية تعطي إبطال التقليد ... (حتى) تعلق قوم بهذه الآية في ذم التقليد لذم الله تعالى الكفار باتباعهم لآبائهم في الباطل ....

تتخفى وراء القرآن؛ بل وراحت تحيله، هو نفسه، إلى سلطة قامعة يلزم خضوع العقل لها، وتوقفت تماماً عن النظر إليه كحدثٍ أو واقعة جوهرية في عملٍ يستهدف تحرير العقل وتأسيس سلطته بحسب ما يكشف منطقه الباطن كلحظة في المسار الطويل لتحقق فعل الوحي. لقد تأسس النقل كسلطة، إذن، رغم كل ما جرى المصير إليه - فى مفارقة لافتة - من أنه يستفيد ما يؤسس لحضوره الفاعل من العقل ذاته[1].

وهكذا فإنه وبالرغم من الدور البارز الذى بدا أن العقل يلعبه في تأسيس "سلطة" النقل، فإن ذلك لم يسمح له بأن يجاوز وضعيته الأدنى التي يظل معها محكوماً بسلطة "النقل" وخاضعاً لها أبداً. فإنه "ما أحسن المثل المضروب للنقل مع العقل، وهو: أن العقل مع النقل كالعامي المقلد مع العالِم المجتهد، بل هو دون ذلك بكثير، فإن العامي يمكنه أن يصير

وقال ابن عطية: أجمعت الأمة على إبطال التقليد في العقائد. وذكر فيه غيره خلافاً كالقاضي أبي بكر بن العربي وأبي عمر وعثمان بن عيسى بن درباس الشافعي. قال ابن درباس في كتاب "الانتصار" له: وقال بعض الناس: يجوز التقليد في أمر التوحيد، وهو خطأ لقوله تعالى: "إنا وجدنا آباءنا على أمة" [الزخرف: ٢٣]. فذمهم بتقليدهم آباءهم وتركهم اتباع الرسل، كصنيع أهل الأهواء فى تقليدهم كبراءهم وتركهم اتباع محمد ﷺ في دينه. ولأنه فرض على كل مُكلف تعلم أمر التوحيد والقطع به، وذلك لا يحصل إلا من جهة الكتاب والسنة". القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (سبق ذكره) ج٢، ١٨٨- ١٨٩.

(١) "لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ، وظهور المعجزات على محمد ﷺ، ولو جوَّزنا القدح في الدلائل العقلية القطعية صار العقل متهماً غير مقبول القول. ولو كان كذلك لخرج أن يكون مقبول القول في هذه الأصول، وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة، فثبت أن القدح في العقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً، وأنه باطل". أنظر: الرازي: أساس التقديس في علم الكلام (مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر) القاهرة ١٩٣٥، ص ١٧٢.

عالماً، ولا يمكن العالِم أن يصير نبياً رسولاً، فإذا عرف العامي المقلد عالِماً، فدل عليه عاميًّا آخر. ثم اختلف المفتي (النقل) والدال (العقل)، فإن المستفتي يجب عليه قبول قول المفتي (أو النقل)، دون الدال (أو العقل)، فلو قال الدال: الصواب معي دون المفتي، لأني أنا الأصل في علمك بأنك مفت، فإذا قدمت قوله على قولي قدحت في الأصل الذي به عرفت أنه مفت، فلزم القدح في فرعه! فيقول له المستفتي: أنت لما شهدت له بأنه مفت، ودللت عليه، شهدت له بوجوب تقليده دونك، فموافقتي لك في هذا العلم المعين، لا تستلزم موافقتك في كل مسألة، وخطؤك فيما خالفت فيه المفتي الذى هو أعلم منك، لا يستلزم خطأك في علمك بأنه مفت، هذا مع علمه أن ذلك المفتي قد يخطئ"[1]. ويترتب على هذا التمثيل أن تأسيس العقل لسلطة النقل لا يؤثر في وجوب خضوعه وتبعيته لتلك السلطة؛ حيث "قد علمنا بالاضطرار من دين الإسلام أن الرجل لو قال للرسول: هذا القرآن الذي تلقيه علينا، والحكمة التي جئتنا بها، قد تضمن كل منهما أشياء كثيرة تناقض ما علمناه بعقولنا، ونحن إنما علمنا صدقك بعقولنا، فلو قبلنا جميع ما تقوله مع أن عقولنا تناقض ذلك لكان قدحاً فيما علمنا به صدقك، فنحن نعتقد موجب العقول الناقضة لما ظهر من كلامك، وكلامك نعرض عنه، لا نتلقى منه هدياً ولا علماً، لم يكن مثل هذا الرجل مؤمناً بما جاء به الرسول، ولم يرض منه الرسول بهذا، بل يعلم أن هذا لو ساغ لأمكن كل أحد أن يؤمن بشيء مما جاء به الرسول، إذ العقول متفاوتة والشبهات كثيرة، والشياطين لا تزال تلقى الوسواس في النفوس، فيمكن كل أحد أن يقول هذا في كل ما

(١) قاضى القضاة العلامة صدر الدين علي بن محمد بن أبي العز الحنفي: شرح الطحاوية في العقيدة السلفية، (سبق ذكره)، ص ١٥٥ .

أخبر به الرسول وما أمر به"[1]. وهكذا فإن على العقل، في كلمة واحدة، أن "يدل على صدق النبي، ثم يعزل نفسه، ويعترف - على قول الغزالي - بأنه يتلقى من النبي بالقبول"، ليتجنب الناس التخبُّط في الشبهات.

وإذن فإن دلالة العقول هي محض دلالة عارضة ومؤقتة؛ وبمعنى أنها معلّقة على تأسيس سلطة النقل الذي يستحيل منطقياً أن يؤسس سلطته بنفسه. فإنه "إذا جاء المشرع وادعى كونه نبياً من عند الله تعالى وأظهر المعجزة، فهل يجب على المستمع استماع قوله والتأمل في معجزاته أو لا يجب؟، فإن لم يجب فقد بطل القول بالنبوة، وإن وجب: فإما أن يجب بالعقل أو بالشرع، فإن وجب بالعقل فقد ثبت الوجوب العقلي، وإن وجب بالشرع فهو باطل، لأن ذلك الشرع إما أن يكون هو ذلك المدعى أو غيره، والأول باطل لأنه يرجع حاصل الكلام إلى أن ذلك الرجل يقول: الدليل على أنه يجب قبول قولي أني أقول أنه يجب قبول قولي، وهذا إثبات للشيء بنفسه، وإن كان ذلك الشارع غيره كان الكلام فيه كما في الأول، ولزم إما الدور أو التسلسل، وهما محالان"[2]. وإذ وقف "الرازي" عند حدود القول بأن إثبات الشرع لنفسه يؤدي إلى "الدُور المنطقي"، فإن ثمة من مضى إلى أن إثبات الشرع بنفسه سوف يؤدي إلى إبطاله، هو نفسه. فإن "تقديم النقل على العقل إبطال للأصل بالفرع، وفيه إبطال للفرع (لا محالة)، وإذا أدى إثبات الشيء إلى إبطاله كان مناقضاً لنفسه، فكان باطلاً"[3]. وإذ يعني ذلك أن إثبات الشرع بنفسه، إما أن يؤدي إلى "الدُور

(١) المصدر السابق، ص ١٥٥.

(٢) فخر الدين الرازي: مفاتيح الغيب، ج ٢٠، (دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع)، بيروت، ط١، ١٩٨١، ص ١٧٤.

(٣) عضد الدين الإيجي: المواقف في علم الكلام (عالم الكتب)، بيروت، د.ت، ص ٤٠.

المنطقي"، وهو محال، أو إلى إبطال الشرع لذاته؛ على نحو يعني التناقض الذاتي (حيث الإثبات يكون - في هذه الحالة - إبطالاً)، فإنه كان لابد من استدعاء العقل ليقوم بإثبات الشرع وتأسيس سلطته، على أن يعزل نفسه ويستقيل - أو يبقى مجرد تابعٍ - بعد هذا الإثبات. وهكذا فإن العقل يكون مُقَدَماً على الشرع لحين إثباته، وأما بعد هذا الإثبات فإن الأولوية تصبح كاملة للشرع على العقل. ومن هنا أن تقرير الباقلاني بأن الشرع هو "فرعٌ لأدلة العقول وقضاياها"[1]؛ من حيث أن إثباته موقوفٌ عليها، لم يمنعه من اعتبار هو الشرع هو المقرر لما لا سبيل إلى معرفته إلا بالتجربة والعقل؛ وذلك من قبيل "تمييز الأغذية من الأدوية والسموم القاتلة"، الذي سبقت الإشارة إليه. وإذن، فإنه العقل وهو يضع لنفسه حداً يقوم فوقه؛ وبما يعنيه ذلك من أنه مجرد عقلٍ إجرائي مُقيَّد، وليس العقل بما هو فاعلية حرة، وغير مُقيَّدة.

وإذا كان القدماء قد حافظوا، على الرغم من كل شيء، على ساحة يتحرك فوقها العقل، بصرف النظر عن محدوديتها، فإن أحد المعاصرين سوف يمضي إلى إلغاء أي فاعلية للعقل على الإطلاق. ومن هنا ما صار إليه من "إن شريعة الله تعني كل ما شرعه الله لتنظيم الحياة البشرية؛ وهذا يتمثل في أصول الاعتقاد، وأصول الحكم، وأصول الأخلاق، وأصول السلوك، وأصول المعرفة أيضاً. يتمثل في الاعتقاد والتصور؛ تصور حقيقة الألوهية، وحقيقة الكون، غيبه وشهوده، وحقيقة الحياة، غيبها وشهودها، وحقيقة الإنسان، والارتباطات بين هذه الحقائق كلها، وتعامل الإنسان معها. ويتمثل في الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية، والأصول

---

(١) الباقلاني: التمهيد (سبق ذكره)، ص ٣٩.

التي تقوم عليها، لتتمثل فيها العبودية كاملة لله. ويتمثل في التشريعات القانونية التي تنظم هذه الأوضاع، وهو ما يُطلق عليه اسم الشريعة غالباً بمعناها الضيق الذي لا يمثل حقيقة مدلولها في التصور الإسلامي. ويتمثل في قواعد الأخلاق والسلوك، وفي الموازين التي تسود المجتمع، ويقوم بها الأشخاص والأشياء والأحداث في الحياة الاجتماعية. ثم يتمثل في المعرفة بكل جوانبها، وفي أصول النشاط الفكري والفني جملة. وفي هذا كله لابد من التلقي عن الله، كالتلقي في الأحكام الشرعية - بمدلولها الضيق المتداول - سواءً بسواء"[1]. وهكذا يبلغ الشرع - مع رائد الجهادية المعاصرة - إلى حد ابتلاع كل جوانب النشاط الإنساني في جوفه، وبحيث لا يترك للعقل من شيء يفعله إلا محض التلقي والخضوع. وإذ يتسع قطب بدائرة التلقي والخضوع لتشمل مسائل السياسة والاجتماع والاقتصاد، فإنه يكشف عن أخطر ما يمكن أن ينتهي إليه رد التحسين والتقبيح إلى الشرع. وهنا يلزم التنويه بأنه إذا كان القدماء قد وقفوا بالمسائل التي لا مجال فيها إلا للتلقي من الشرع عند المسائل "التعبدية"، أو حتى - وعلى قول قطب - عند "الأحكام الشرعية بمدلولها الضيق المتداول"، فإن ذلك لا يعني أن ما اتسعت له الدائرة عند قطب من مسائل السياسة والاجتماع كان غائباً عن وعيهم بالكلية. فإنه لا مجال للشك في أن هذه المسائل تتوارى ساكنة في أعماق خطاباتهم، وفقط فإن عدم

(١) سيد قطب: معالم في الطريق (دار الشروق)، القاهرة، ط ١٥، ١٩٩٢، ص ١٣٦.

تميُّز السياسة بمجال مستقلٍ خاص في الإسلام، قد جعل الدين هو لغة التعبير التي تتخفى فيها[1].

ومن حسن الحظ أن ما يخص السياسة والاجتماع لا يبقى متوارياً، طوال الوقت، في خطابات القدماء، بل إنه يسعى إلى أن يجد لنفسه ثقوباً ينكشف من خلالها. ولعل أحد هذه الثقوب التي يظهر من خلالها هذا (السوسيوسياسي) المتواري يتمثل في ذلك الربط المتواتر في نصوص القدماء، بين مسألة "التحسين والتقبيح" (في أصول الدين) وبين باب "الأحكام الشرعية" (في أصول الفقه). إذ الحق أنه يستحيل إنكار حقيقة التعلّق المباشر للأحكام الشرعية بمسائل الاجتماع والسياسة؛ التي هي موضوع هذه الأحكام؛ وذلك بالرغم من تعلُّق جانبٍ منها بأمور الفرائض والعبادة (وهي الجانب الذي يعتبره المعتزلة من قبيل ما لا يمكن معرفته إلا من الشرع).

فقد تحول الردُّ الأشعري للتحسين والتقبيح إلى الشرع، إلى تعليق "الحسن والقبح" مع - "الغزالي" - على وجود الحكم الشرعي الذي هو "عندنا عبارة عن خطاب الشرع إذا تعلق بأفعال المكلفين، فالحرام هو المقول فيه "اتركوه ولا تفعلوه"، والواجب هو المقول فيه "افعلوه ولا تتركوه"، والمباح هو المقول فيه "إن شئتم فافعلوه وإن شئتم فاتركوه"؛ فإن لم يوجد هذا الخطاب من الشارع فلا حكم، ولهذا قلنا العقل لا يحسن ولا يقبح ولا

---

(١) ويرتبط ذلك بما لاحظه ابن خلدون، عن حق، من انبثاق السياسة في قلب الدين في تجربة العرب الأولى مع الإسلام؛ وذلك ابتداءً من أنهم لم يعرفوا السياسة بمعناها الدقيق (تفكيراً أو ممارسة) قبل الإسلام.

يوجب شكر المنعم، ولا حكم للأفعال قبل ورود الشرع"[1]. ولعل انحلال مسألة "الحسن والقبح" إلى قضية "الحكم الشرعي"، على هذا النحو، يفتح الباب أمام التساؤل عن نوع "الضابط" الذي ينضبط به الفعل الإنساني (وخصوصاً الاجتماعي والسياسي) في العالم، وعما إذا كان هذا الضابط هو مما يخضع للعقل، أم أنه يفرض نفسه عليه مطلقاً؛ وبما يعنيه ذلك من التساؤل عما إذا كان "الحكم الشرعي" نفسه موضوعاً لفعل العقل، أم أنه يفرض نفسه على العقل كسلطة لا سبيل إلا لمجرد الإذعان لها. وغنيٌّ عن البيان أن هذا الخطاب الإذعاني الذي ينبني، جوهرياً، على قصور العقل عن تدبير شأن الإنسان الذي يبقى، لذلك، في احتياجٍ دائم إلى "مرشد" يقرر له ويختار، هو ما يؤسس - على مدى التاريخ - لكل أنماط السلطة المستبدة القامعة. وبالرغم من إن خطاب القصور والاحتياج هذا، يحقق نفسه ضمن مجالات الوجود والمعرفة والأخلاق، فإن تهافته وعواره يكشف عن مدى ما تؤدي إليه السياسة المتخفية في أنظمة الخطابات من تشويش واضطراب.

ولعل مثالاً بارزاً على هذا الاضطراب والخلل يتجلى في احتجاجات الغزالي التي ينقض بها ما يمضي إليه المعتزلة من أن العقل هو مصدر التحسين والتقبيح. فقد راح يحتج على أن الشرع وليس العقل، هو ما ينبغي أن يكون مصدر الحسن والقبح، بأنه "إذا كان الفعل موافقاً لشخص مخالفاً لآخر فهو حسن في حق من وافقه، قبيح في حق من خالفه، حتى إن قتل الملك الكبير يكون حسناً في حق أعدائه، قبيحاً في حق أوليائه ... فمن مال إلى صورة أو صوت شخص قضى بحسنه، ومن نفر

(١) الغزالي: المستصفى في علم الأصول (سبق ذكره)، ص ٤٥.

طبعه عن شخص استقبحه، ورب شخص ينفر عنه طبع ويميل إليه طبع فيكون حسناً في حق هذا، قبيحاً في حق ذاك، حتى يستحسن سمرة اللون جماعة ويستقبحها جماعة، فالحسن والقبح عند هؤلاء عبارة عن الموافقة والمنافرة، وهما أمران إضافيان، لا كالسواد والبياض، إذ لا يتصور أن يكون السيئ أسود في حق زيد، أبيض في حق عمرو"[1]. وإذن فإنه يحتج بنسبية "قيمة" الحسن والقبح، بحسب طباع الأفراد، باعتبار أن الحسن والقبح "إضافيان"؛ أي يتقرران بالإضافة إلى الأفراد، وليسا "ذاتيان"؛ بمعنى أنه لا دخل للأفراد في تقريرهما.

وبصرف النظر عن أن ما يطرحه الغزالي في احتجاجه هو موضوع للانطباعات وليس التعقلات، فإنه يبقى أنه أن جوهر احتجاجه على أن التحسين والتقبيح لا يكون من العقل ينبني على ما يؤول إليه ذلك من عدم ثبات "القيمة" التي تختلف باختلاف الأفراد وتباينهم؛ وبما يرتبه على ذلك من ضرورة أن يكون "الشرع" - وليس العقل - هو مصدر القيمة. وإذ يكون رفض العقل عنده - كمصدر للقيمة - مرتبطٌ بعدم ثبات ما يقرره من القيمة للفعل، فإن ذلك يعني أن "الغزالي" يفترض ثبات القيمة المقررة للفعل في حال كون الشرع هو مصدرها؛ وبمعنى أن الشرع ينتقل بقيمة الفعل من "النسبية" وعدم الثبات التي يصنعها العقل إلى الثبات و"الإطلاق"، وبحيث يكون ما أمر الشرع بفعله من قبيل "الحسن" الذي لا تتغير قيمته أبداً. وبالطبع فإن ذلك يعني وجوب التساؤل عما إذا كانت

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٥- ٤٦.

دلالة الأحكام الشرعية ذات طبيعة نهائية ومطلقة، أم أنها ذات طبيعة ديناميكية ومتحولة بحسب شروط الوقت والبيئة والحال[1].

من حسن الحظ، أنه يبدو - على صعيد النظر - استحالة القول بدوام الأحكام الشرعية وثباتها؛ وأعني من حيث يدخل "الوقت" في جوهر تركيبها. ومن هنا ما احتج به الرازي في مواجهة منكري "النسخ" - الذي لا يكون إلا في الأحكام دون سواها من الأخبار وغيرها - من أنه "إن قيل: لو كان الثاني (الحكم الناسخ) أصلح من الأول (الحكم المنسوخ)، لكان الأول ناقص الصلاح، فكيف أمر الله به؟ قلنا: الأول أصلح من الثاني بالنسبة إلى الوقت الأول، والثاني بالعكس"[2]. وإذ يربط الرازي صلاح الحكم الشرعي بوقته، فإنه يقرر استحالة أن تكون دلالته نهائية ومطلقة، بل إنه يدور ويتحول مع الوقت. والملاحظ أن الرازي لم يربط هذا الدوران للحكم وتحوله مع الوقت بما يترتب على ذلك من مصلحة للعباد، بل بما يؤول إليه من رفع شبهة أن يحكم الله بما هو ناقص؛ وبما يعنيه ذلك من أن رفع الشبهة عن "الله" يرتبط بتقرير ما فيه صلاح "الناس".

وعلى صعيد العمل، فإنه يبدو أن نسبة الثبات والدوام إلى الأحكام يتعارض مع ما استقرت عليه التجربة الفقهية، حتى مع الجيل الأول من المسلمين؛ حيث بدا أن ثمة أحكاماً ثابتة بالشرع، وبما يترتب على ذلك من وجوب تقرير "حسنها"، ومع ذلك فإنه قد جرى تعطيل العمل بها بعد

---

(١) وهو السؤال الذي بات يفرض نفسه بقوة على المجال العام مع تنامي الدعوات، المرتبطة بصعود الإسلاميين إلى السلطة في بعض دول الربيع العربي، إلى تطبيق الشريعة.

(٢) الرازي: مفاتيح الغيب، ج٣ (سبق ذكره)، ص ٢٥٠.

بعض الوقت، وعلى النحو الذي يحيل إلى أنها قد توقفت عن أن تكون "حسنة". وكمثال على ذلك، فإن الشرع قد قرر بحسب آية "إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل، فريضة من الله، والله عليم حكيم" (التوبة ٦٠)، نصيباً للمؤلفة قلوبهم في الصدقات. وقد أورد القرطبي عن أبو جعفر النحاس قوله إن "هذا الحكم فيهم ثابت"[١]؛ ولذلك فإن "الأمر (الحكم) ماضٍ أبداً، لأن الآية محكمة، لا نعلم لها ناسخاً من كتابٍ ولا سنة"[٢]. وبالرغم من هذا الثبات المقرر للحكم، فإن القاضي ابن العربي قد مضى إلى إن "الذي عندي أنه إن قويَّ الإسلام زالوا، وإن احتيج إليهم أُعطوا سهمهم، كما كان رسول الله ﷺ يعطيهم"[٣]؛ وبما يعنيه ذلك من أن الحكم ليس ثابتاً على نحو مطلق، بل إنه موقوفٌ على شرطٍ بعينه، وعلى النحو الذي يجعله قابلاً للتحول. ومن حسن الحظ، أن هذا التحول قد حدث بالفعل؛ حيث تتواتر الروايات بأن اثنين ممن تقطع المصادر بأنهما من "المؤلفة قلوبهم" هما عيينة بن حصن والأقرع بن حابس قد "جاءا إلى بكر، فقالا: يا خليفة رسول الله، إن عندنا أرضاً سبخة ليس فيها كلأ ولا منعة، فإن رأيت أن تقطعناها لعلنا نزرعها ونحرثها، فأقطعهما إياها أبو بكر، وكتب لهما بذلك كتاباً. فقال طلحة بن عبيد الله أو غيره لعيينة بن حصن: إنا نرى أن هذا الرجل (يعني عمر) سيكون من هذا

---

(١) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج ١٠، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي (مؤسسة الرسالة) بيروت، ط١، ٢٠٠٦، ص ٢٦٦.

(٢) أبي عبيد القاسم ابن سلام: كتاب الأموال، تحقيق: محمد عمارة (دار الشروق) القاهرة، ط١، ١٩٨٩، ص ٧١٩.

(٣) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج ١٠ (سبق ذكره)، ص ٢٦٦.

الأمر بسبيل، فلو أقرأته كتابك، فأتى عيينة عمر، فأقرأه كتابه. فقال عمر: أهذا كله لك دون الناس؟ وبصق في الكتاب فمحاه، وقال له: إن رسول الله كان يتألفكما والإسلام يومئذ ذليل، وإن الله قد أعز الإسلام، فاذهبا وأجهدا جهدكما"[1]. وهكذا فإن تغيُّر حال الإسلام من "الذل" إلى "العزة" قد قضى برفع ما هو ثابت بشرع مُحكم؛ وعلى النحو الذي يقدح في أن يكون الشرع مقرراً لقيمة ثابتة، كقيم السواد والبياض التي لا تختلف في حق زيد أو عمرو، على قول الغزالي، بقدر ما يبدو أن القيمة التي يقررها تختلف، بدورها، تبعاً لاختلاف الوقت والحال. وبالطبع فإن ذلك يعني أن ما رفض لأجله الغزالي أن يكون "العقل" هو مصدر الحسن والقبح من الاختلاف والتغيُّر، ينطبق على ما يقترحه من أن يكون "الشرع" هو مصدر الحسن والقبح. ولعل المرء حين يدرك أن "العقل" هو ما يقف وراء ما يحدث من التحول في دلالة الحكم الشرعي ذاته، يصل إلى استحالة قبول ما يقرره الغزالي من وجوب أن يقوم العقل بإثبات الشرع ثم يعزل نفسه ويكتفي بمجرد التلقي؛ وأعني من حيث يبقى الشرع بعد "الإثبات" في احتياجٍ دائم إلى اشتغال العقل عليه. فإن كون دلالة الحكم الشرعي ليست نهائية ومطلقة، بل مفتوحةً ومتحركة يؤكد على هذا الاحتياج للعقل الذي يقوم بالدور الحاسم في هذا التحريك للدلالة. ولعل ذلك يعني أن العقل لا يدخل في تركيب ظاهرة الوحي الكلية فحسب؛ وأعني عبر كونه ينتظم عملية التحول من لحظة إلى أخرى ضمن بنائها الكلي، بل إنه يدخل - كذلك - في تركيب كل واحدة

---

(١) محمد رواس قلعجي: موسوعة فقه عمر بن الخطاب (مكتبة الفلاح) الكويت، ط١، ١٩٨١، ص ٣٦٧.

من لحظاتها الجزئية؛ وأعني عبر انتظامه للتحول في أحكامها الشرعية من دلالة إلى أخرى بحسب اختلاف الوقت والحال.

وإذ يكون الشرع في احتياجٍ إلى العقل لكي يظل قادراً على التجاوب مع مقتضيات الحال والوقت التي لا تقبل الثبات، فإن ذلك يعني أن في عزل العقل وإبعاده ما سيؤدي إلى تقويض نظام الشرع بالكلية. ومن هنا لا منطقية ما يُقال من أن القصد من عزل العقل هو تثبيت سلطة الشرع، بعد أن بدا أن في عزله خلخلة للشرع ذاته. وإذ الأمر كذلك، فإنه لا يبقى إلا أن سلطة أخرى تتخفى وراء الشرع، وتبتغي - عبر هذا العزل للعقل - تحصين نفسها في مواجهة ما يتهددها. وعلى مدى التاريخ، فإنه ليس من سلطة تفعل ذلك إلا سلطة "السياسة" التي لم تتوقف أبداً عن التلاعب بالشرع من أجل عزل العقل.

إنها السلطة التي راحت تتخفى وراء الشرع، وتدعي أنها لسانه الذي ينطق به؛ وذلك بالرغم مما هو معلوم من أن الشرع "لا ينطق بلسان، وإنما ينطق عنه الإنسان"، بحسب قول الإمام علي (كرم الله وجهه). لكنها أصرت على أن تكون اللسان الذي ينطق به الشرع، لكي يتسنى لها قطع لسان العقل؛ الذي لن يكون مطلوباً منه إلا تبرير حضورها غير القابل للزحزحة أو التحدي. وهكذا فإن مسألة الحسن والقبح في الأفعال ليست مجرد مسألة تتعلق بالعلاقة بين الشرع والعقل، بقدر ما كاشفة عن التقابل بين (الاستبداد) يتخفى وراء ادعاء قصور العقل واحتياجه إلى سلطة تلزمه من خارجه، وبين (العقل) يؤكد على مركزية الدور الذي يلعبه العقل بالنسبة للشرع؛ إثباتاً له وتحريكاً لدلالة أحكامه.

سلطة البخاري والمعضلة المستعصية

كان آداء الرجل مخيباً للآمال على نحو كامل. أما الرجل فهو أستاذ الحديث الأزهري الذي جاءوا به على شاشة التليفزيون ليرد شبهاتً ويزيل شكوكاً بدأت تتناثر حول أحاديث البخاري. ولكن الرجل لم يفلح - لسوء الحظ - في رفع شكٍ أو رد شبهة، بقدر ما ترك للناس المزيد من دواعي الحيرة والاضطراب. وقد ارتبط ذلك بحقيقة أن الرجل لا يتقبَّل فكرة أن يكون حديث البخاري موضوعاً لشكٍ أو شبهة، ولهذا فإنه لم يكن ليشغل نفسه بما لا يتقبَّله أصلاً، بل كان شاغله الرئيس هو تثبيت سلطة البخاري؛ على النحو ينأى بها عن إمكان المنازعة أو التحدي. وضمن سياق هذا الانشغال فإنه اختار أن يكون القرآن هو آداته في تثبيت تلك السلطة؛ وبمعنى أنه راح يؤسس سلطة صحيح البخاري على إقامة ضربٍ من التماثل الكامل بينه وبين القرآن؛ وبحيث ينبغي الإقرار للصحيح بما جرى الإقرار به للقرآن، كما يلزم أن يُدفع عنه ما يُدفع عن القرآن سواءاً بسواء. وهكذا فإنه قد جعل الشبهة المثارة حول صحيح البخاري، هي مما يُثار حول القرآن بدوره؛ وبما يؤول إلى أن دفعها عن القرآن لابد أن يؤدي إلى دفعها عن الجامع الصحيح أيضاً، وإلا فإن اقرارها بخصوص "الصحيح" لابد أن ينتهي إلى إقرارها بخصوص "القرآن".

وترتيباً على تلك القاعدة، فإنه إذا كانت الشبهة المُثارة حول صحيح البخاري تتمثل فيما يُقال من تناقض بعض أحاديثه، فإن الرجل يدفعها بالقول بأن القرآن ينطوي بدوره على بعض الآيات التي تتناقض الواحدة منها مع الأخرى. ويرتب على ذلك طبعاً أنه إذا كان التناقض بين بعض

آيات القرآن لا يمنع المسلم من الإيمان به مطلقاً، فإنه يلزم - ابتداءاً من تماثله الكامل مع البخاري - أن يكون للمسلم نفس الموقف من "الجامع الصحيح"؛ وبمعنى أن لا يمنعه التناقض بين بعض أحاديثه من الإيمان به مطلقاً. وبالطبع فإن قياس "صحيح البخاري" على القرآن، على النحو الذي يلزم معه أن يكون موقف المسلم في التعامل مع القرآن هو نفس موقفه في التعامل مع الجامع الصحيح، لا يعني إلا أن هذا الجامع لابد أن يتشارك مع القرآن في رتبة القداسة والتعظيم.

وبصرف النظر عن أن الرجل يرفع البخاري، هكذا، إلى مقام من يتساوى كتابه "الجامع" مع كتاب الله؛ وبما يخايل به ذلك من التعالي بالبشري إلى مقام الإلهي، فإن للمرء أن يتساءل عما إذا كان ممكناً التعامل مع التناقض بين بعض الأحاديث بنفس الآلية التي تعامل بها الأصوليون مع التناقض بين بعض آيات القرآن؛ والتي هي آلية الناسخ والمنسوخ. فقد بدا للأصوليين أنه لا سبيل لرفع التناقض البادي بين بعض آيات القرآن إلا من خلال افتراض أن واحدة من تلك الآيات تكون قد نزلت لاحقةً على أخرى سابقةٍ لها؛ وعلى النحو الذي تكون فيه تلك الآية اللاحقة رافعةً أو ناسخةً لحكم الآية السابقة، ومقررة حكماً مناقضاً له. وبالرغم من الإقرار بوقوع الناسخ والمنسوخ في الحديث بدوره، فإن ابن خلدون قد أورد عن ابن شهاب الزهري (وهو صاحب أول محاولة لجمع السنة بتكليفٍ من عمر بن عبد العزيز في القرن الأول الهجري) قوله: "لقد أعيا الفقهاء وأعجزهم أن يعرفوا ناسخ حديث رسول الله (صلعم) من منسوخه، وكان للشافعي رضي الله عنه فيه قدم راسخة".

وقبل بيان السبب في العجز الذي يشير إليه الزهري، فإنه يلزم التنويه بالطابع الإشكالي لمسألة الناسخ والمنسوخ حتى بخصوص القرآن نفسه؛ والذي ينشأ من عدم تفعيل القواعد التي أقرها الأصوليون بأنفسهم في هذا الباب. فإذ يقرون - بحسب ما أورد السيوطي - بوجوب أن يكون "المرجع في النسخ هو النقل الصريح عن رسول الله (صلعم)، أو عن صحابي يقول: آية كذا نسخت آية كذا...، وأنه لا يُعتَمد فيه قول عوام المفسرين، بل ولا اجتهاد المجتهدين من غير نقلٍ صحيح، ولا معارضة بيِّنة، لأن النسخ يتضمن رفع حكمٍ وإثبات حكمٍ تقرر في عهده (صلعم)، والمُعتمد فيه النقل والتاريخ دون الرأي والاجتهاد"، فإن منهم "من تساهل واكتفى فيه بقول مفسر أو مجتهد". وليس من شكٍ في أن هذا التساهل الذي جعل البعض يكتفي في النسخ بقول المفسر أو المجتهد؛ وبما يعنيه ذلك من أن رفع حكمٍ وإثبات حكمٍ آخر مناقضٍ له يكون من عملهما (أي المفسر والمجتهد)، إنما ينشأ عن عدم وجود النقل الصحيح الذي تتعذر معارضته. ومن هنا أن معظم أخبار الناسخ والمنسوخ - في القرآن - تكاد جميعاً أن تكون منقولةً في صيغة المبني للمجهول.

وإذ الأمر هكذا بخصوص الناسخ والمنسوخ في القرآن، فإن الطابع الإشكالي يتزايد في حال ناسخ الحديث ومنسوخه. فإذ يلزم أن يكون النقل الصحيح عن النبي أو الصحابي هو المرجع في معرفة ناسخ الحديث ومنسوخه، فإنه لا وجود أبداً لمثل هذا النقل الذي يقرر أن حديث كذا قد نسخ حديث كذا سواء عن النبي أو الصحابي. بل ثمة الأحاديث المتعارضة منقولة من طريق الصحابة من دون أن يقرر أحدهم أن الحديث الذي ينقله ناسخٌ لحديث الآخر. وإذ لا حجة منقولة - والحال كذلك - في

تقرير أن حديثاً بعينه يكون ناسخاً لحديثٍ آخر، فإن ذلك قد جعل للفقيه القدم الراسخة في تعيين ناسخ الحديث ومنسوخه؛ بحسب نوع الحكم المُراد تثبيته. وهكذا فإن تعيين النسخ يكون من عمل الفقيه.

وعلى فرض إمكان التساهل وإرجاع تعيين ناسخ الحديث ومنسوخه إلى رأي الفقيه، فإن إشكال الأحاديث المتناقضة يظل قائماً. فإنه إذا كانت القاعدة تقول - حسب السيوطي - أنه "لا يقع النسخ إلا في الأمر والنهي، أما الخبر الذي ليس بمعنى الطلب، فلا يدخله النسخ، ومنه الوعد والوعيد، وإذا عرفت ذلك عرفت فساد صنع من أدخل في كتب النسخ كثيراً من آيات الأخبار والوعد والوعيد"، فإن ذلك يعني وقوع النسخ في أحاديث الأمر والنهي فقط. وأما أحاديث الإخبار - ولو في الوعد والوعيد، فإنها لا يدخلها النسخ أبداً. وحين يدرك المرء أن معظم ما يُشار من الأحاديث المتناقضة هو من أحاديث الإخبار، فإن ذلك يعني أنها لا يدخلها النسخ؛ وبما يؤشر عليه ذلك من أن التناقض بينها سيظل قائماً، وبحيث لا يكون من سبيل إلا للجمع التجاوري بينها، والذي هو آلية أشعرية تتيح الجمع بين المتناقضات

من أين جاءت داعش؟

يمكن التمييز في تفسير أي حدث بين دوائر متداخلة من الأسباب المتفاعلة فيما بينها؛ والتي يكون بعضها مباشراً وقريباً يظهر عنده الحدث في لحظة ما، بينما يكون بعضها الآخر بعيداً وغير مباشر لأنه يتعلق بالعوامل التي تظل فاعلة في تكوين الحدث على مدى زمني متطاول. وبحسب هذه القاعدة فإنه يمكن التمييز في الحدث الذي تمثله دولة الإسلام في العراق والشام (داعش)، بين أسباب قريبة مباشرة تقف وراء ظهورها في الوقت الراهن بالذات، تتعلق بالانسداد والركود السياسي الذي عجزت معه الأنظمة الحاكمة في المشرق عموماً عن التعامل بايجابية مع حقائق الواقع ومتغيراته، وبين أسبابٍ أخرى بعيدة وغير مباشرة لأنها ظلت تتفاعل على مدى العقود الماضية منذ القرن التاسع عشر، حتى بلغت أخيراً بما يُقال إنها دولة الخلافة (في العراق والشام مؤقتاً) إلى صدارة المشهد الراهن. وإذن فإنه السعي إلى فهم "الحدث" من خلال مفهوم المدتين؛ القصيرة (التي تنشغل بما هو قريب من السطح) والطويلة (التي تغوص إلى ما تحت السطح لتلامس الجذور الغائرة في العمق). وهنا فإنه إذا كانت "السياسة" هي موضوع التحليل على مستوى المدة القصيرة، فإن "الثقافة" هي إطار التحليل على مستوى المدة الطويلة. ولأن القول السياسي في داعش يبقى هو الشائع، فإن القول الثقافي فيها سوف يكون هو مركز التحليل هنا.

وفي إطار هذا القول الثقافي، فإنه يمكن التمييز بين سياقاتٍ ثلاثة هي التي لعبت الدور الحاسم في إحضار داعش إلى صدارة المشهد الراهن. يتعلق السياق الأول بخطاب النهضة العربي ونظام اشتغاله؛ والذي تؤشر

ثورات العرب الأخيرة على بلوغه إلى ذروة أزمته لما بدا من عجزه المزمن عن إخراج واقع العرب من حالة الانسداد التاريخي، وعلى النحو الذي جعلهم يدخلون إلى القرن الحادي والعشرين وهم خاوي الوفاض إلا من دولة الاستبداد والفساد؛ وهي الدولة التي سرعان ما انتهزت أجيالهم الغاضبة فرصة بلوغها حال العجز والشيخوخة حتى انقضوا عليها ثائرين، فراحت تتهاوى تحت ضربات معاولهم الهائجة.

ولأن هذه الدولة كانت تفرض على الجماعات المكوِّنة للمجتمع - والمتنافرة (عرقياً أو دينياً أو مذهبياً) - نوعاً من التعايش الهش الذي تحرسه القوة الباطشة، فإن المجتمعات العربية قد ارتدت بعد ما بدا من تضعضع دولة القوة إلى حالة من التفكك الذي اتخذ طابعاً صراعياً، راحت فيه كل واحدة من الجماعات المكوِّنة لها تتصارع مع غيرها من أجل تأكيد هويتها الخاصة التي كثيراً ما تعرضت للظلم والتهميش من منظور أصحابها طبعاً. وإذن فإن الوحدة التي كانت تعيشها تلك المجتمعات لم تكن إلا محض وحدة خارجية تصنعها عمليات الادماج القسري التي ترعاها السلطة من أعلى، ولم يكن لها ما يؤسسها في وعي هذه الجماعات بمصلحة عليا تستدعي اندماجها الطوعي في وطن. وهكذا فإن كل جماعة قد راحت ترى في تضعضع دولة القوة فرصتها التاريخية لتحسين وضعها في التركيب الاجتماعي والسياسي القائم؛ وإلى حد أن بعضها قد صرف همه إلى مجرد الإمساك بالسلطة ليصفِّي حسابه التاريخي مع غيره من المنافسين الذين مارسوا التهميش والتمييز ضده قبلاً. ومن هنا تحديداً كان اندلاع حرب الطوائف التي ابتدأت أولاً في العراق الذي تصور الأمريكيون أنه يمكن أن يكون حقلاً لاستنبات

ديمقراطية تكون نموذجاً يتم احتذاؤه في العالم العربي كله، وتجاهلوا أن غياب الشروط الأولية للديمقراطية، والتي منها الاندماج الطوعي للجماعات المكوِّنة للمجتمع، لن ينتج إلا شكلاً في الحكم يغذي الطائفية بدل أن يرفعها.

وحين يدرك المرء أن هذه الدولة قد كانت هي النتاج المباشر لمشروع النهضة الذي انبنى - بحسب ما صرح أحد الأباء الأوائل - على أنه محض تغيير تجريه قوة قاهرة على قومٍ وادعين جهلاء، فإنه يصل إلى الاقتناع بأن الطبيعة البنيوية لما قيل أنها الدولة العربية الحديثة هي - وللمفارقة - أحد أهم السياقات التي أدت في النهاية إلى ظهور دولة الخلافة (داعش). وهكذا فإن دولة الحداثة المشوهة قد جاءت لتغطي، بزخارفها وبريق ألوانها، على واقعٍ طائفيٍ دميم؛ والتي ما إن انكشف ضعفها وخواءها، إلا وانفجر هذا الواقع بطائفيته البغيضة في وجوه الكافة.

ولقد كان الطامحون إلى الإفادة من هذه الطائفية ينتظرون جميعاً هناك؛ وبحيث راح كل واحد منهم يسعى لتسمين الطائفة التي يريد منها التهام الآخريات. ومن لم تكن له طائفة ينصرها، فإنه لم يتوقف عن إذكاء المناخ الطائفي. وبالطبع فإن هؤلاء الطامحين لم يخرجوا عن مجمل القوى الإقليمية الكبرى (إسرائيل وتركيا وإيران) المتصارعة على الإقليم، والتي توافقت رغم كل ما يقوم بينها من صراعٍ وتنازع على ضرورة تفريغ المنطقة من الفكرة القومية التي بدا أنها تمثل التهديد الأكبر لطموحاتها. ففي كل المواجهات الكبرى التي كان الإقليم ساحتها الكبرى على مدى القرن العشرين بأسره، كانت "قومية العرب"

هي الفكرة الموجهة لعلاقاتهم مع تلك القوى؛ ابتداءاً من المواجهة مع الخلافة العثمانية قبل سقوطها، والتي اتخذت في المشرق طابعاً قومياً حاداً، ثم أثناء الحروب مع إسرائيل، وأخيراً في الحرب العراقية الإيرانية. ويبدو أن ثمة السعي الآن إلى محاصرة الفكرة القومية، واستبدال الفكرة الطائفية بها لتصبح العامل الحاكم للصراع في المشرق كله. ويعني ذلك أن الجهود الحثيثة لإنهاء الفكرة القومية هي بدورها أحد السياقات التي أحضرت داعش إلى الوجود.

وأما ثالث السياقات المحددة لظهور داعش، فإنه يتعلق بظاهرة الإسلام السياسي التي يلزم التأكيد هنا على أنها - وللغرابة - ظاهرة حداثية بامتياز؛ وبمعنى أن كل الشروط التي جعلت وجودها ممكناً لم تكن لتحضر خارج إطار اجتياح الحداثة الأوروبية للمجتمعات الإسلامية على مدى القرن التاسع عشر. فقد بدا أن الظاهرة تمثل بكليتها محض استجابة من نوعٍ خاص تجاه التحدي الذي فرضته الحداثة على المجتمعات الإسلامية. فإن التحدي الذي فرضته الحداثة قد خلق استجابات مختلفة تباينت بحسب الكيفية التي جرى بها فهم الأزمة التي ترتبت على الاجتياح الحداثي. ويبقى أن تباين الاستجابات لم يرفع عنها اندراجها تحت نظام بنيوي واحد؛ وبمعنى أنها جميعاً لم تخرج عن إمكان - بل وجوب - استثمار المنتج البراني التقني للحداثة مع تركيبه على مكوِّن جواني تراثي. وفقط فإن التباين قد جاء من كيفية التعاطي مع هذا المكوِّن التراثي؛ حيث راح البعض يتعامل معه بما هو ساحة للكثير مما يتعارض مع أصول التمدُّن الحديث (وبما ترتب على ذلك من وجوب أن يكون موضوعاً للإصلاح، وحتى النقد)، بينما راح البعض يراه مكتملاً

وصالحاً للاستخدام على حاله الموروث (وبما ترتب على ذلك من استعماله كملاذ للتحصُن خلفه دفاعاً عن ما قالوا أنه الهوية المهددة).

من رَحِم هذا التزاوج بين الحداثة لا كقيمة وفكرة، بل كإجراء وتقنية، وبين الإسلام - النموذج الأكمل كمركزٍ أوحد للهوية (بمعناها السياسي) خرجت ظاهرة الإسلام السياسي التي وفدت موجتها الأولى على العرب من شبه القارة الهندية - عند منتصف القرن التاسع عشر - مع جمال الدين الأفغاني الذي حارب معركته السياسية تحت راية الإسلام متأثراً بانهيار دولة المسلمين في الهند. ثم وفدت الموجة الثانية من هذه الظاهرة من الهند أيضاً - مع انتصاف القرن العشرين بالضبط - مع أبي الأعلى المودودي الذي أراد دولة لا مكان فيها لغير الإسلام والمسلمين، فأخرج الإسلام من كونه ديناً للبشر إلى أن يصبح ديناً لدولةٍ ظلت تدغدغ مشاعر الحالمين بها حتى ظهر لهم أمير المؤمنين الخليفة أبو بكر البغدادي على منبر الجامع الكبير في عاصمة الخلافة الجديدة (الموصل)، معتمراً عمامته السوداء التي يؤكد بها على وراثته لتراث النبي الأكرم، ولكن من دون أن ينسى أن يزِّين يده بساعته الرولكس الأكثر بريقاً وحداثة.

ويبقى السؤال: هل ستنطق له الساعة بزمانها الحيّ المتجدد والمتحرك دوماً للأمام أم أنه سيطلب منها أن تولّي عقاربها للخلف لتعود به إلى لحظة الفضل الأولى التي لم يكن ما بعدها إلا محض زمان راكد ميت؟!. لكن الشيء المؤكد هو أن التاريخ سيثبت له أنه ودولة خلافته هما أحد مساخره.